



٤٠٠ بسم الله	٨٢ ومنه المطلق
٧٠ مقدمة	٨٣ واما العام فلفظ يستغرق
١٢ وموضوعه	٨٦ واذا خص بكلام مستقل
١٥ المقصد الاول في الادلة	٨٩ الفاظ العموم الجمع المعرف
٠٠ الاول الكتاب	٩٣ والنكرة المنفية
١٩ واما المشرکه	٩٤ ومن لذوات من يعقل
٢٠ الاول باعتبار وضعه	٩٥ وما كان لكنه لصفت
٢١ الثاني باعتبار دلالة	١٠٠ واما المشترك فما وضع
٢١ الثالث باعتبار استعماله	١٠١ واما الجمع المنكر
٢٢ الرابع باعتبار الوقوف به	١٠١ واما الظاهر فاعرف مراده
٢٣ اما الخاص	١٠٢ واما النص فازداد ظهورا
٢٨ ومنه الامر	١٠٣ وحكمه وجوب العمل بما اوضح
٣٥ ومطلقه لا يقتضي التكرار	١٠٤ واما المحكم فما ازيد قوة
٣٨ وهو اما مطلق عن الوقت	١٠٥ واما الخفي فما خفي مراده
٤٥ واما وجوب الاداء	١٠٦ واما المشكل
٤٧ واما معياره	١٠٧ واما المجمل فما خفي مراده
٥١ واما ظرفه	١٠٨ واما المنشأ به
٥٢ واما مشكل	١١١ واما الحقيقة
٥٥ والمأمور به نوعان	١١٢ واما المجاز
٥٩ واما محض كامل	١٢٠ فشرط صحتها حكما
٦٣ واما شبه بالاداء	١٢٣ فلا يجتمعان مراد بن بلفظ
٦٣ ولا بد له من الحسن بمعنى كونه	١٢٧ ثم شرط صحتها قرينة تمنعها
٦٦ وحكمه عدم سقوطه	١٢٩ ثم الداعي اليه
٦٨ فلا بد له من قدرة	١٣٠ تذييل
٧٠ والتمكن من الاداء يستغنى	١٣٣ والغناء للتعقيب
٠٠ عن البقاء	١٣٤ وثم للتراخي
٧٢ الامر بامر الغير لبس امره	١٣٥ وبلى للاعراض
٧٣ ويؤمر الكفار بالايمان	١٣٦ ولكن للاستدراك
٧٤ ومنه النهي وهو لفظ	١٣٧ واو لاحد ما فوقه
٨١ تذييل الامر بالشئ	١٤٢ ومنها حروف الجر

١٤٩ وفي للظرفية	٢١٩ واما حقوق العباد
١٤٩ ومن كلمات الشرط ان	٢٢٠ السابع في نفس الخبر وهو اربعة
١٥٧ وكلم اسم للعدد المبهم	٢٢٣ فصل في فعله القصدى
١٥٧ واما الصريح فما ظهر المراد به	٢٢٤ فصل في تقريره
١٥٨ واما الكناية فما استتر المراد به	٢٢٥ تذييل شرايع من قبلنا
١٥٩ واما الدال بعبارة	٢٢٦ الركن الثالث في الاجماع
١٦١ واما الدال باشارته	٢٣٤ الركن الرابع في القياس
١٦٣ واما الدال بدلالة	٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون
١٦٧ واما الدال باقتضائه	٠٠٠ الاصل مختصا
١٧٤ فصل استدلال بوجوه فاسدة	٢٤٠ واما ركنه فاربعة اما الاصل
١٧٨ ومنها ما قيل القرآن في النظم	٢٤٣ ولا بد قبل المميز من كونه
١٨٠ ومنها تخصيصه بعرض المتكلم	٢٤٦ الثالث المناسبة
١٨١ ومنها حمل المطلق على المقيد	٢٥٠ واما حكمه فالتعددية اتفاقا
١٨٢ ومن المباحث المشتركة	٢٥٠ فصل ان سبق الافهام
٠٠ على البيان	٢٥٢ ولا يترجم الاستحسان
١٨٧ اما التخصيص فقصر العام	٢٥٣ واما دفعه فبوجوه
٠٠٠ على بعض متاوله	٢٥٥ واما تخصيص العلة
١٨٩ واما الاستثناء فتصل	٢٥٨ السادس المعارضة
١٩٢ واما التعليق فيمنع العلية	٢٦١ السابع القول بموجب العلة
١٩٦ واذا تعقب الجمل المتعاقبة	٢٦٤ تذييل قد يتمسك
١٩٨ ويبيان تبديل وهو النسخ	٢٦٦ باب المعارضة والترجيح
٢٠٢ والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ	٢٦٩ والمخلص عن التعارض
٢٠٤ فلا يزداد بخبر الواحد والقياس	٢٧٣ تذييل وقد يرجع
٢٠٧ الركن الثاني فيما يختص بالسنة	٢٧٥ المقصد الثاني في الاحكام
٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول	٠٠٠ وما يتعلق بها
٢١٢ الثاني في شرط الراوى	٢٧٨ فالغرض لازم عملا وعملا
٢١٣ الثالث في حال الراوى	٢٧٩ والواجب لا يلزم الا عملا
٢١٤ الرابع في الانقطاع	٢٨٠ والسنة نوعان
٢١٦ الخامس في الطعن	٢٨١ والحرام يستوجب العقاب
٢١٨ السادس في محل الخبر	٢٨٥ واما الوضعي فآثر الخطاب
	٠٠٠ بتعلق شئ

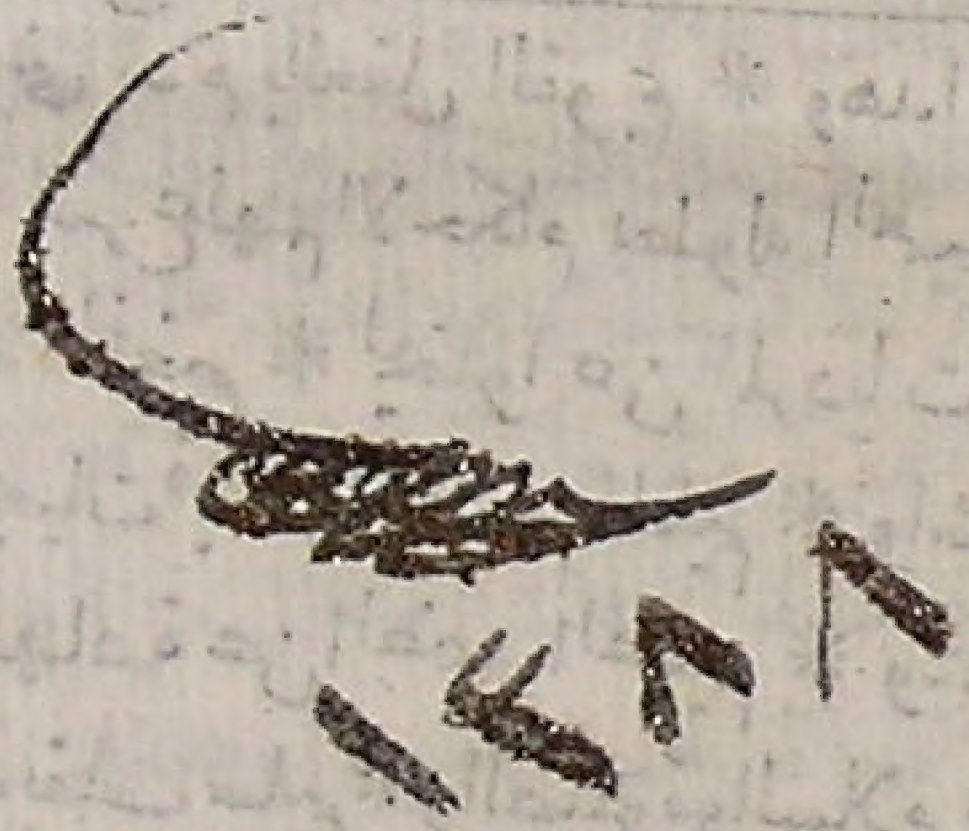
٢٨٧ وهي اى العلة سبعة
 ٢٩١ واما السبب فايكون طريقا
 ٢٩٧ اعلم ان لكل من الاحكام
 ... سببا ظاهرا
 ٣٠١ واما الشرط فهو ما يتوقف
 ... عليه الوجود
 ٣٠٤ واما العلامة فايعرف الحكم به
 ٣٠٤ الركن الثاني في الحاكم
 ... بالحسن والقبح
 ٣٠٩ والمختار ان الحاكم في الكل
 ... هو الشرع
 ٣١٢ الركن الثالث في المحكوم به
 ٣١٣ وحقوق الله تعالى ثمانية
 ٣١٨ الركن الرابع في المحكوم عليه
 ٣٢١ ثم الاهلية نوعان
 ٣٢٣ واما بالقاصرة انواع
 ٣٢٦ ثم العوارض نوعان
 ٣٢٨ ومنها الصغير
 ٣٢٩ ومنها النسيان
 ٣٣٠ ومنها النوم

٣٣١ ومنها الانماء
 ٣٣٢ ومنها الرق
 ٣٣٨ ومنها الحيض
 ٣٣٨ ومنها المرض
 ٣٤٠ ومنها الموت
 ٣٤٤ اما النوع الثاني فاصناف منها
 ... الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
 ٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا
 ٣٤٩ ومنها السكر
 ٣٥٠ ومنها الهزل
 ٣٥١ فالتصرفات اما عقايد
 ٣٥٥ ومنها السفه
 ٣٥٧ ومنها السفر
 ٣٥٨ ومنها الخطاء
 ٣٥٩ ومنها الاكراه
 ٣٦٣ والحرمان انواع حرمه
 ... لا تسقط
 ٣٦٤ وحرمه تسقط كالخمر
 ٣٦٥ الخاتمة في باب الاجتهاد
 ٣٦٨ ثم المجتهد الخطي مصيب ابتداء

اشبوت كتاب طباطب وتلويذ دار السعادة السنية
 طبع في دار المطبعات في سنة ١٢٦٤
 وخبر ان دور الكتب في ابدان ربه خير عباد



١٢٦٤



✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱ ✱



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم * وهذا هم بنور توفيقه الى
الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العيم * ووفق بعضهم
لاستباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب
الحليم * ويحلوا بالتجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام عن من ايد من عنده
بالكتاب الحكيم * وسدد منا هج الحق بسنته الجريم * محمد واله وصحبه المجمعين
على تميم العصيم * والفاشعين بانوار الاراء ظلم شبه كالطريم * ما جاد
الغمام بد معه على الغيم * ونبت القضي من مهامه القصيم * اما بعد
فان اولى ما تقترحه القرايح والقوارح واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح
الجوارح * ما يتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان
وهو علم الاصول الذي به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى
الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام
بوأهم الله دار السلام * كتباً معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذالغلة
ويشفي ذالغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة في بيداء الاصول

(لادرع)

قال المحققون قد فسروا قوله
تعالى ولقد كرّمنا بني آدم باعطاء
العقل الذي به صلحو والتكليف
✽ ✽ ✽ ✽ ✽ ✽ ✽
وإنما فصل الفقيرين الاخيرين
عن الاولين لانهما استنبا ف
كانه قيل كيف هداهم فقال
سرع لهم ✽ ✽
اي الاحكام الاعتقادية والعلمية
✽ ✽
ليخلوا عن المرديات فيه اشارة
الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة
ومصالح يعود نفعها الى العباد
لانها ليست بمعللة اصلا كما ذهب
اليه الاشاعرة ولا معلل بالعلل
الغائية والاغراض كما ذهب اليه
المعتزلة ✽ ✽
شعب الدابة والقصب
القضيم المهمة جمع ✽ ✽
بالصاد المهملة وهي
الرملنة

لادرعين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكلمة الفحول * وزهدت
في تنقيص شأنه اسنة السنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف
في الاصول * وتصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة
باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصدا حديثه ذيب الكلام
وتقريره الى الافهام واستطلاع رأى رئيس مقام * والذب عنه بكشف
المرام وتحقيق المقام * لساخ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة الليام
(بيت) ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح الجمر الوحش اذ هوراتع (ثم اني
مع اني بالقصور معترف * ومن يحور تحور النجار بر مغترف * قد استهواني
الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار * واستها مني العثور على مخزونات سرائر
الاخيار * ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى
النقد والتعذيب * فرتبت اولها بحالة اتفق النظام * بل بحجة ريق الانتظام
منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين
مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب وقلائد من فرائد
نظمها ايدي الفكر الثاقب * ثم القيتها في زوايا المهجران * ونسجت عليها
عناكب النسيان * لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر
الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد * افضل دينهم الجور على
سبيل السداد * ومنهج الرشاد وامثل هجيراهم تمزيق الادم باسنة شداد
والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا
ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالا نعام
بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام *
ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهران الانام * فشمرت عن ساق
الجدي في الانتقاد * وامسيت سهدا في الاجتهاد * وسهرت في الارتداد
فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندی * وتوفيقه كالبدن من مشرف
بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمه * وامسى بها نهج الاصول
مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول
مشيدا * اذا رأت الخذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرا منضدا
* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا *
ومن جد في تحصيلها حجب خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا
الهي كما وفقت للجمع اعطها قبولها * لذي الاصحاب دهر اخلدا *

الافتتاح الاكسباب القرايح جمع
 فربحة والقوارح جمع فارحة اى
 صافية ملا
 الجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى
 العضو الثانية جمع جارحة بمعنى
 الكاسبة ملا
 جمع ذريرة المراد بها الدلائل ملا
 ضخمة عظيمة فى فضاء
 وهى ملا
 سهل
 الدرع الصغير الذى لاغناء فيه ملا
 اى اعرضت فان الزهد اذا
 على نفى يكون بمعنى الاعراض
 على ملا
 الترتيب وضع البعض على
 البعض ملا
 جمع الدائمة وهى المطر الدائم
 القطعنة ملا
 جمع طريحة بمعنى ملا
 المطر وحة بحر وهو المتفن
 النجارير جمع بحر وهو المتفن ملا

اعمل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعوى اليها مجدا * جزى الله
 في اولاه خيرا بما سعى * واولاه في اخره عيشا مر غدا * ثم لما احسست
 فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وانست فيها الاشكال وان لم يصل
 حد الاخلال * فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكتشف نكتها
 وبرزها * ويشتمل على حل اشكالها بالاماطة اعضالها * وتفصيل اجالها
 مع تحقيق المرام وفق ما براد * وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد * بمعان تلذذ
 بدر كها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلاخلال السطور كأنها
 نور على نور * كان الثريا علق في جبينه * وفي انفه الشعري وفي خده القمر
 (وسميته) مرآة الاصول في شرح مرآة الوصول * متضرعا الى الله ان
 ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجات في يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن
 الاعتساف والمرجوع من الجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد والانكار
 ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار *
 وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * او وجد فيه هفوة
 وخلل * فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل * او يصفح
 عما يستوجب من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان الزمان * نهاية
 ما ينبغي عندهم من الاحسان * لئن ادركت في نظمي قفورا * ووهنا في بيان
 للمعاني * فلا تنسب بنقصي ان رقصي * على مقدار تنشيط الزمان * وهانا
 اشرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو المجلأ في كل باب
 واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسة
 والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال
 الاولى او ضميرها على الترادف والتداخل والاول اوفق والمعنى متبركا
 باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة
 اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال
 لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجزم وما اخرجه النسائي
 وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجزم ووجهه
 ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع
 في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قبده
 بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود
 للمقيد بدون القيد لكنه قد تم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف آثر في المجلد
 طريقا للحال على ما هو للتعارف
 من ابراده بالجملة الاسمية او
 الفعلية نحو المجلدات الاسمية في
 تسوية بين المجلد والاسمية في
 كون كل منهما مقبلا للعامل وحال
 نفسه حتى يتأتى التوفيق بين
 الحديثين
 اي لا يتحقق ولا يتم بحيث ينقطع
 وينتهي وهو لا يتألف ان يحصل
 الابتداء بكل واحد من التسمية
 والتحصيل فيتأتى التوفيق ونظير
 الحركة من مبداء معين ولا يتم
 منهى معين فانها لا يوجد مع
 قبل الوصول الى المنتهى في كل جزء
 ثبوت الحركة للجسم فليتامل
 من اجزاء المسافة فليتامل

بين النصين بناء على حل الابتداء على الاثر باق بعد والجمع ممكن بان
 يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد
 بتقديم التسمية وحمل بالا لاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن
 التبعية الخلة بالنسوية (لمن) يعني الله تعالى اثر الوصول للتفخيم
 (شيد) اي احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده
 وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتي ما يبتنى عليه غيره والدين
 لغة الطاعة وعرفا وضع الهى ساثق له لذوى العقول باختيارهم
 المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية
 (وايد) اي قوى (فروعه) اي الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد
 من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (الدين) اي الكاشف
 لما يخفى على الناس من الحق والواضح لا يحجاز (ومصليا) عطف على حامدا
 (على مقوم) اي مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة
 والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ايممه للعظيم قال الله
 تعالى * ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والجمعين) اي المتقين
 (على استحسان استصحابه) اي عدا ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال
 من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع
 والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب
 لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها منبهة
 لاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعني القياس في ضمن الاستحسان
 الذي هو قياس خفي لانه مظهر لامبث ولانه فرع للثلثة الاول وذكر
 اثنين من المختلف فيها يدنا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب
 لان التفي اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
 ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
 بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة
 في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق في موضعه (وبعد) اي بعد الحمد لله
 تعالى والصلاة على النبي وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما اوعلى تقديرها
 في نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجملة) بفتح الميم والجمع وتشديد
 اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتلة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع
 غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك
 كنهه فان الوصول المبهم
 ليناسب اللفظ معناه
 بدخل فيها اصول الفقه ايضا
 لان الفروع وقعت في مقابلة
 اصول الدين
 الاستصحاب هو الحكم ابقاء شيء
 كان في الزمان الاول ولم ينقض
 عدله

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول
 باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالزوعين (حالية عن
 العبارات المدخولة) اى المعينة والدخل العيب (حالية) اى مترينة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم)
 اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره
 (فى الوصول الى مستصفي حقايق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول
 وبالحقايق مسائله وبالمستصفي المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
 والاهوام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجلة (بتهذيبه) اى بسبب
 كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متقنا
 (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز
 لادى الى تعمية والغاز (وفرواها بغاية تبينه) اى بسبب كمال توضيحه
 (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهج) اى
 طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فخواها بسبب كمال توضيحه المطالب
 والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة
 مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النبل والوصول (رتبتها) اى المجلة
 (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام
 وتوفيقه) العناية تخلص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق
 تهيئة اسباب الخير وتحمية اسباب الشر (وسميته) مرقاة الوصول الى علم
 الاصول) لكونها وسيلة اليه (شعر) فمن يتبع اسباب العلى * فليصل بها *
 فتلك الى نيل العلى * خير سلم (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبته
 (كفاية من كثر الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد
 من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم
 (عن الزلل) العارض بمعارضة من الزهم حتى اثبت فى تحقيق المراد
 ولا يزيغ عن منهج ارشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية
 على اللغو والاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لتحقيق (موجب
 اى سمع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى
 عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور (وعليه
 لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (وايه) اى لا الى غيره

٢ اى لا بمعنى انه يقبل دعوى كل
 داع حتى يرد السؤال انه ليس
 كذلك لان بعض الداع لا يقبل
 دعاه قطعا
 ٩ فى اختيار التبيين فى الحدود والتعريف
 فى الموضوع والغاية اشارة الى ان
 المعدودة من المقدمة تصور
 العلم والتصديق بموضوعه
 موضوعه والتصديق بقائده
 ٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة
 المادة وهى مأخذ الجنس وكون
 الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
 مأخذ الفصل الذى به
 وهى التمييز

(انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه
 الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان
 والبرهان والمحصل والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح
 والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب
 الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحمايق والتهذيب والغاية
 والعناية والكفاية والكز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها
 شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة
 فى تبين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة
 بجهة واحدة حققه ان يعرفها بها ليا من فوات ما يعنى وضيا ع وقته
 فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به
 عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب
 والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها
 ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ما هو
 الحق واماتعين الفائدة فليجزم بان سعيه لبس عبثا ولما اقتضى المقام
 تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر
 بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدينية منقول عن مركب
 اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجدلزم منه
 التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير
 المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار
 باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقتدر بها
 على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل
 علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات
 كلها او اصول وقواعد او ادراكها فدخل العلوم المذكورة
 وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام
 الشرعيتين) اى المنسوبة الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للالة على الاحكام
 لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابرر المعجزات
 التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع
 واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

وهو كون الموضوع
 الادلة والاحكام جميعا
 ٢ لان المقام مقام التعليم والتمييز
 العلم المشروع فيه للطالب
 لا التمييز فى نفسه
 ٩ التكرار مما قال به صاحب
 التنقيح ونسبه صاحب التلويح
 وتفسيرهما ثم ظهر انه لا تكرار
 و تعسفهما فى الاول واما
 لان ابن الحاجب فى القواعد الى
 حده لقبها الى استنباط الاحكام
 يتوصل بها الى استنباط الاحكام
 الشرعية الفسعية من ادلتها
 التفصيلية بالاستدلال واداء به
 الاجتهاد واستنباط الاحكام
 عن الامارات فان مراده فى الاول
 بيان كون الاصول وسيلة الى
 استخراج الاحكام الشرعية
 عن ادلتها قطعية كانت او ظنية
 ومن ادله فى الثانى بيان المصطلح
 عنهم وهو بما الفقه عبارة عن
 العلم بالاحكام الظنية فقط

اي لتلك الاحوال (دخلى اثبات الثانية) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا وتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبنا ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذا المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالقرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه وال لزوم وعدمه وانواع الخطاب والوضع كالكيفية والشرطية والعلمية والسببية والمالغية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يعملون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيما والوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجيين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات او اجزئة لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت القرضية والعلمية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه وهذا المشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية لفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها والمملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهولة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما يتبع ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام ويبان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القواعد فخلافا للمعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول والثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد التوصل القريب بقريته الباء السببية الظاهرة في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقر في الكتب الميرانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقي فشرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلامنا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او في معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

بالفقه ولا توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة
المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخبره القوم نظرا الى الظاهر فقال
(معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير
منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكية الحاصلة من تتبع
القواعد بقرينة تعلقها بعامين بعدها اعني مالها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط
وهذه الملكية لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري لجواز
ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعاء زمانا
اولا من آخر واراد بالنفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها
احكام ما ينتفع به او يتضرر دينوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه
ملكية تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا
ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه
السلام وبارادة الملكية علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص
بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعمل الكلام والتصوف) اي علم
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اي ذلك القيد كالامام (اراد الشمول)
لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل الم
يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لان المراد
بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
لا ثبوتها في الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان
قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله
واجبة والنظر فيها واجب وكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته
تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

فمعرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي علم
الكلام ومعرفة مالها وما عليها
من الوجدانيات هي علم
الاخلاق والتصوف
ومعرفة مالها وما عليها من
العمليات هي الفقه المصطلح

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على
القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر
في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة
وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم
والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية
في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان
المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال
المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل
للظن والتقليد (الشرعية) اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج به
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة
النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اي المتعلقة بكيفية
العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة
(عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما
السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعالم ٦ بوجوب المأمور به مثلا
والخلاف كالعالم عن المقتضى والنافي مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع
في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يبنى) على بناء المجهول
يقال ابنتيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسبا كابتناء البناء
على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمطلوب على الدليل
ونحو ذلك (قيل) ما ذكرنا هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح
(الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والختار)
عند المحققين (عدمه) اي النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلي
فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه
الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عليه ولا معنى لمبني
العلم الاداليه او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا
بكونه منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى

٦ اي العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضى او بعدم
وجوبه لوجود النافي مثلا
قوله وما يتوقف كذا
الاستثناء والتسريح ونحو ذلك
والمعارضة والتزجج ونحو ذلك
فانها من مثبتات الفقه ومثبتة
وفيه رد على صاحب التنقيح
حيث ذهب ان الاصول ههنا
بمعنى الادلة فقط
قوله اذا جعل لقبا يكون
منقولا انما احتج الى النقل لان
اللغوي لا اصول الفقه وهو
منبئاته يتناول الادلة التفصيلية
وفساده ظاهر فلا بد من
المصير الى النقل لا خلاصها
وهو بطريق الغلبة اذا
نصرف اهل اصطلاح وهو
قوله ما يبنى عليه غيره مثلا

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له
والخارج المساوى له في الصدق او في الوجود فان المبين للشيء اذا قام به
مساوياه ٩ في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع
يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلقة في ذلك العلم الاول كالتكلم
للانسان فان لكل من جزئه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له
بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كاللون للجسم
بالسطح المبين له في الصدق والمساوى له في الوجود وما سوى ذلك اعراض
غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع
العلم اما مطلقا نحو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض
ذاتي نحو الدليل المعين المؤل يفيد الظن او على نوع الموضوع ١٠ اما مطلقا نحو
الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو
الخاص المؤل يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم
مقيدا وعلى هذا القياس ٣ في السنة والاجاع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف في موضوع الاصول ف قيل انه الادلة في الاجتهاد والترجيح وقال الامام
حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
لمتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان
احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه (الادلة) السميعة
لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية
لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السميعة (لما اختاره صاحب الاحكام)
خصه بالكون اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
لعلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض
لذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي لها دخل

٩ بالوضع له فقبته اذ على
الحقق عضد الملة والدين حيث
قال ولو حل الاصول على معناه
اللعوى يعنى معناه فلم ينجح
الفقه يشعل الاقسام وقد
في الموضوع الى النقل وقد
حققناه في المحاكم العنصرية
١٠
١١ فيه اشارة الى ان نوع النوع
في حكم النوع فان الامور نوع من
الكتاب والسنة ايضا وها
نوعان من الدليل السمي
نوعان من احوال انواعها
وعن انواع انواعها وعن
احوال احوالها و
اعراضها وان كان كل منها نوعا
من الدليل السمي

في المبحوث عنه راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضايقين
وبعضها عن الآخر فوضوعه كلا المضايقين وذلك لان حقيقة العلم اما
هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت
من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها
العرض الذاتي للموضوع كان المعبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين
بمعنى التناصب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منها لان انتفاء التناصب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته
وذلك مما لا يخفى (ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
لمخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
فلان الاعراض اللازمة لاحد المضايقين لما فايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احدهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجع وما سبق من سبق الادلة
في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة
في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ
الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس
وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل
من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
التناصب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتنافي للاختلاف فاذا اتحد اتحدت
المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء
ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع
او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجاع وكذا الثاني
والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع
ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء
ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس
والسدس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو
موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على
لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال

وعلى حقوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال
واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها
وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لمر
الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي
في الاتحاد والا لا تجد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
المكلف والمقدار المشتركين في عرضية والاشتراك في العرضي الخاص
بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث
في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشارك
البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه
الى ان يتحد جميع العلوم العربية بالباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار
اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها لا حترار
عن الخطا في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض
الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد
يكون سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق
كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل
منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع
شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل حكمه ومصلحة ترتب على
فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث
ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله والعلة لعلية فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامها استكمالها
بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت
هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايتها (معرفة الاحكام) الربانية بحسب
الطاقة الانسانية لينال بالجرىان على موجب السعادة الدينية والدينية وذلك
لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به
يستلزم الدليل للمطلوب كالحديث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها
لها والامور المعبرة في تلك الافادة ولو اوجاها لفلها هذا احتيج اجمالا الى علم آخر
باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر)

(فانحصر) اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة من حيث تستنبط
عنها الاحكام انحصر (المقصود) اي في الفن او من الكتاب لا المقصود
من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لاختصارها فيما ذكر والثاني
يتناول المقدمة (في مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة)
ليان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد (الاول في) بيان احوال
(الادلة) الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط
ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلوفا لكتاب ولا فالسنة وغير
الوحى ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما
شرايع من قبلنا فلحققة بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع
والاستصحاب والتجربى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او لا يظهر
عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام * دع ما يريبك
الى ما لا يريبك * والفرعة لتطبيب القلب بالسنة او الاجماع وآثار
الصحابه وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام
* اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه السلام
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو)
اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال
الادلة الاربعة الركن (الاول في) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه
واقترار الباقي اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
على الكل والكلى المشترك بينهما وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان
بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتج الى تحصيل صفات
مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم بالايجاز والانزال
على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة
التوضيح وبعضهم الانزال والعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من
اللوازم لتحقيق القرآن بدونها في زمن النبي عليه الصلوة والسلام وبعضهم
الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة
والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف العجاز فانه مع كونه غير بين
لبس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه
واقصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن
جميع ما عداه واورده انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي

لان سائر الكتب السماوية
وغيرها لم ينقل شيء منها في
المصاحف لانه اسم لهذا
المعهود المعلوم عند الناس
حتى الصبيان

وان ابقى على عمومته يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرأنا في العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه من كتب ليس بتام مع انه قرأنا شريفا
حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى
فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
لاصول عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشارك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق
والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كدها متان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو في وصون كما صرحوا
به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلو لم يحمل على
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا تعد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل
على صحته ما قررنا ان الامام شمس الاثمة السر خسي بعد ما وافق
الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة
ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية
القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا
وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر
الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامام الثالث هذا
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اخير ههنا تعريف
يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فليل (وهو) اي
الكتاب المرادف للقرآن في العرف (النظم) وهو الموضوع لمعنى مفردا
كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المتعبر فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكشور ومغلوب والعبارة
في التسمية بالكثير الغالب (المنزّل) خرج به النظم الغير المنزّل كالا حاديث
الالهية والنبوية لان المراد بالمنزّل المنزّل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه
السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزّل على غيره
المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت
الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله
عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نوح فعدة
من ايام اخر متتابعات (وله) اي الكتاب (مباحث خاصة) به غيره مشتركة بينه
وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة)
بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس
بقرآن) لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدى والعجاز ولكونه اصل
سائر الادلة والعادة تقتضى بتواتر ما هو كذلك فاما لم ينقل متواترا علم انه ليس
قرآنا قطعاً (فهو) اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر
(شرط) في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا)
سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئته)
اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى
بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئته وقيل
الاداء كالامالة وتخفيف الهجزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها
مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال
ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه
انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القرآن كالحرف والكلمة واما الهيئته
المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر
المحققين (فالشاذ) اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول
قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (لا يعطى)
على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته
في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي
ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهورة) اي بما نقل عنه بطريق الشهرة
من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خيرا ورد بياننا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين
يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه
اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى
الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب
مستلزم للجواز وافادة الملزم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبره به
وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه لبس بقرآن
لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل
حتى قال الامدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا
من النبي عليه السلام لبس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع
اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو
ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لا كفرت
احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن
الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان
تواتر فأنكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات
لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء
اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه
فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل ولبس به ولو في اعتقاد
الخصم وبقوتها خفا فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى
يعد به صاحبها ولا (في البسملة) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله
الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة
في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جا حده (تمنع الاكفار)
المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اي طرفي الشافعية
والمالكية فان الفرق الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية
فالمشهور من قدمائهم انه لبس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح
من مذهب ابي حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك
بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقيم في كل من
الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المنسترين بالملكفة
لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى
مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين
في شرح مختصر ابن الحارث الجواب لانسلم الملازمة وانما يصح لو كان
كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد
الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين الاخر فلا يلزم التكفير
وبه يتدفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً
او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعا باقلنا هي قوية عند من يمسك بها واما
عند الخصم فن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح
صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرفين الاخر (واما)
واما المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اي الكتاب ههنا
(اسم) لالنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والاففة لان شيئا
منها لا يلايم غرض الاصولي ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا
مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر لبس صفة للمجموع وايضا الاستحسان
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه
اسم (لنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى
جميعا فلدفع انتوهم النباشي من قول ابي حنيفة رحمه الله يجوز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون
المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابو حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه
كلامه فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعني
النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعاً عرفاً والا يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار
الاول وانما يلزم اللزمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعياً تقديراً

وان لم يكن تحقيقا والثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن * على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رخصهما الله قال وهو الاصح (وله) اي للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علمائنا اختلفوا في النظم تقسيما يعين نظره ويجمع ثمره اما الاول فلعومومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلا حاطة الاعتبار من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالة اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبار الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان اصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر لحكم الاستقرار كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض بما يجب تركه وترك التعرض بما يجب تركه اما الاول فلو جود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم اصول وهو انما يتحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلامنا تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه مثنى كما سيأتي التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اي اللفظ (له) اي للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اي الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو

(المشترك)

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واصنيف الحكم الى الصيغة لان المحدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأل من المشترك الذي ترجع بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القراء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يتسبب الحيض لا الطهر بل بتكلف فيه وضرورة باعتبار الجمع المذكور لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المبنية لان لها وضعها نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالة) اي اللفظ (عليه) اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فيا يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اي من جهتهما (وهو) اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عدم التشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر والافهوه) (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (الحكم) وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهي (الخفي) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكك) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والافهوه (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اي اللفظ (فيه) اي المعنى (وهو) اي الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

(الحقيقة) والافهوه (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده (فهو الصريح) وان استتر (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اي باللفظ (عليه) اي المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارة) والافهوه الدال (بإشارته) فان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالته) والا فهو الدال (باقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجد ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات الاسمي في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكستقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اي بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمّل الكل) اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهي) ايضا اربعة الاول (معرفة ما أخذها) اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالحاصل مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفراد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلّة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في المطولات (و) الثاني معرفة (معانيها) اي في حقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اي الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا ونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاربعة رات الى ثمانين وبعضهم قد اعمى النظر فادعى انها تبلغ الى سبع مائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولا اشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعة فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل

واحد منها الا اعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبع مائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (لفظ وضع) خرج به الالفاظ الموضوعية وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اي عدم المشاركة بين الافراد المتحددة نوعا او جنسا فيدخل فيه التثنية ومن الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اي ذلك المعنى (في الاسم) قيده لان التعيين والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل والحرف (عين) اي معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئي حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوخه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوخا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخافا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اي الاثر الخاص الثابت به (انه) اي الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسبأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالتقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اول الازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اي لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسحا) فالك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باي طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فلا عتزار عن تركه بان كونه من هذا الباب لبس بظاهر لبس بظ (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان ختم الايقام حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت * اي لاثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيم تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانها لا تخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال ولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء ففي تعليق الفاء باول الكلام يجعل الخلع فسحا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي ازنت اوليها ان تزوجه من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها الا التي تزوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبدعوا باموالكم فان الباء خاص معناه الا لصاق فيدل قطعاعلى امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة لبس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا الجناح الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الا لصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فقطضي هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون صحيحا

(ومستوجبا)

مستوجبا اثبت ما نفى اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا احدا الحكم والحادثة ودخل المطلق او المقيد على الحكم المثبت كما سبأني وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرر في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقيق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القراء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افسح (بالطهار) دون الحيض (في اية التربص وهي قوله تعالى و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقد اولها الشافعي رحمه الله تعالى بالطهار فباطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة بقاء ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر لبس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اوت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الاربعة جئنا بتامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تجزئ حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على لاصل فقال (ومحلية الزوج لثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطايفات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبتته لم ترك
العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثرا لغاية
في انهاء ما قبلها لافي اثبات حكم لما بعده فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لاثبات حل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه بعد وجود
المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما
لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت حتى
لو كلف في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية
الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل
(بإشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه
الامثل هذا وأشارت الى هدية ثوبها بقرينتها تهمة بالعنة فقال عليه السلام
اتريدن ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه
مشعرا قاله كما سيأتى وإشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود
وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا
انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً لبس مثل الحل الثابت
بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية
وحتى في الحديث (و) بإشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه السلام
لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة من ذمهما واثبات خسارة لهما
لانه ما بعث لعنا وإشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو
وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون إشارة فاذا حقق حقيقة
اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى
هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني)
فانه لما افاد بإشارة كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما
لحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فينئذ يلزم اثبات
الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع
بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة فيظهار بعدظهار ويمين بعديمين
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد ولبس كذلك فانه لما اثبتته لما فيه

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان
تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثاني شرطاً في محلليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث العسيلة انما سبق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزا به على الكتاب
والحاصل انما استدللنا على مطلوبنا بإشارة حديث استدلل الخصم معنا
بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لابحى تنكح) متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحللية والهدم لبس به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
لبس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقريئة اسنادها اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء
استدل لا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين
وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج
وذلك لانا لانسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية
فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل
كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف
الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدیر الحمد لله
عليهم الصواب واليه المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة المال المسروق
باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) قال الامام فخر الاسلام قال
الشافعي القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فاني يكون ابطال عصمة
المال عملا به فقد وقعت في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص
مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبنا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله
تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه
ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي
ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه
السلام * لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه * اذا ثبت حكم سكت
عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذال يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبة هو الضمان فجعل انتفاؤه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل (ومنه) اي من الخاص (الامر) قدمه على النهي لان المطلوب به وجودى وبالنهي عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام لازلى اذالموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدا ما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اي باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به لبست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لتأنيدهم منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتى (بوضعه) حال من ضمير به اي ملتبس بذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اي طلب به على جهة عدا الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلوليد خل فيه قول الاذنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون واتشاورون واظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او غيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه لبس من الادلة لا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد بالمقول لا يبق لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لا تسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المدكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يسا عدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث) ان المراد بافعل منهم لا يلحق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل ان علم جنس الامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعلين (ويختص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اي ذلك المراد هو (الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (لنص) اما انكاف فقوله تعالى * فليحذر الذين يخافون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم * فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد به فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركه للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام * لولا ان اشق على امتى لامرهم بالسواك * وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اي بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجه و اشار الى الاول بقوله (لنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير ولبس ذلك الادليل على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعني الاستفادة من موارد اللغة لا إثباتها بالقياس أو الترتيب
بالأمر فإن المولى يعد عبده الغير المتمثل لأمره عاصيا وما ذلك إلا بترك
الواجب واستبدال على الاختصاص الثاني بقوله (ولأن الأصل وفاء
العبادة بالمقصود) يعني أن اللفظ إذا وضع لمعنى وقصد به إفادته
فالأصل وفاء به وعدم قصوره عنه كصنيع الماضي والحال والاستقبال
وهو أنما يكون بالتحصيص فيه حتى لو فهم من غيره أيضا لم يكن هو وإفادته
بل قاصر عنه ولا يعدل عن ذلك الأصل إلا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا
عدول ثم فرع على كون المراد بالأمر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين
فرعا أشار إلى فرع الأول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) أعلم أنهم
اختلفوا في أن النذر هل هو أيضا مراد بالأمر بأن يكون مشتركا بينه
وبين الإيجاب لفظا أو معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وإن
كانت الصيغة مجازا فيه أولا فذهب القاضي أبو بكر وجاعلة إلى الأول
لوجهين الأول أن المندوب طاعة أجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني
اتفاق أهل اللغة على أن الأمر منقسم إلى أمر إيجاب وأمر نذر ومورد القسمة
مشترك والجواب عن الأول أنه إنما يتم على رأي من يجعل الأمر للطلب
الجازم أو الرجح وما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل
المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه أعني ما يتعلق
به صيغة الفعل للإيجاب أو النذر ومن الثاني أنه إنما يتم لو كان مراد
أهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الأمر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم
تقسيم صيغة تسمى أمر عند الحاجة في أي معنى كانت بدليل تقسيمهم الأمر
إلى الإيجاب والنذر والإباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور به حقيقة
وذهب الكرخي والجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام
أبو البسر والمحققون من أصحاب الشافعي إلى الثاني لأنه لو كان مأمورا به
لكان تركه معصية قال الله تعالى أفعصيت أمري فالمفروض مندوب
يكون واجبا ولأن السواك مندوب وليس بمأمور به * لقوله عليه السلام
لو أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك * وأيضا المندوب لا مشقة فيه
وفي المأمور به مشقة بالحديث وأعلم أن الإمام فخر الإسلام وإن لم يصرح
بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به من
تبع كلامه وأشار إلى فرع الاختصاص الأول بقوله (ولا يكون (موجبها) أي

أثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب إليه عامة المعتزلة
وجاعلة من الفقهاء وهو أحد قول الشافعي استدلالا بأنها طلب الفعل
فلا بد من رجحان جانب على جانب الترك وإدناه الذنب (ولا) يكون موجبها
(إباحة) كما ذهب إليه بعض أصحاب مالك استدلالا بأنها طلب وجود الفعل
وإدناه المتيقن إباحة (و) لا يكون أيضا موجبها (توقفا) كما ذهب إليه ابن
سريج من الشافعية استدلالا بأنها تستعمل في معان كثيرة بعضها
حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فعند الإطلاق يكون محتملة لمعان كثيرة
والاحتمال يوجب التوقف إلى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد
عند الاستعمال وذهب الغزالي وجاعلة من المحققين إلى التوقف في تعيين
الموضوع له أنه الوجوب فقط أو الذنب فقط أو هو مشترك بينهما لفظا
ونحن نقول إذا ثبت أنه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال أصلا
فيه لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت إعلاء على احتمال الأدنى
إذا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) أي
التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا إباحة ولا توقفا أعلم أن القائلين بأن الأمر
لوجوب اختلفوا في موجب الأمر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف
إمام الحرمين واختار الإمام الشافعي والشيخ أبو منصور الإباحة لأنه ورد بعد
الحظر الإباحة في قوله تعالى فإذا حللتم فاصطأوا فإن الاصطياح
مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فإن المراد بالابتغاء كقيل البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد الجملة أجماعا والأصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون
حقيقة في غيرها لانتهاء الاشتراك وجوابه أنه لا نسلم أن إباحتهما بالأمر
بل بقوله تعالى وأحل الله البيع وأحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين ولو سلم فلبس من محل النزاع لأنه الأمر المطلق عن القرينة
المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي
أن منفعة الأمر بالبيع والاصطياح تعود إلى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد
على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والأشهاد
عند المبايعات مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لأن الأدلة
المذكورة للإيجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فإن قيل تلك الأدلة
إنما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع
التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالإباحة والنذر والوجوب زيادة

لا بد لها من دليل قديم الا سر بعد الخطر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجناسيات
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
فلو كان الورود بعد الخطر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب
لما جاز الحمل في هذه الصور و اشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا)
يكون (الفعل) اي فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع
والدلة والمخصوص به ويبان الجمل (موجباً) كما ذهب اليه
ابن سريج والاصطخري وابن ابي بريده والحنا بلة وجماعة من
المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة
في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختلفوا المذكورون كونه مشتركاً بينهما
لفظاً حتى فرعوا عليه كونه موجباً كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه
ادلة اخرى تنبيهها على انه مع ابتداءه عليه وثبوتها بدلتها ثابت بدليل
مستقل ودفعاً لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل
ايضاً لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى
وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر التعجبين من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان
تسميته امر مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا لا بفعله واختاره الامدي كونه مشتركاً معنواً حيث قال فاختار انما هو
كون اسم الامر متواطئاً في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز
في احدهما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
والثاني انه لو كان متواطئاً لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
اذ دلالة للعام على الخاص اصلاً (ثم) اي بعد الاتفاق على ان الصيغة
حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما ثبت فخر
لاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضاً قد استدل على كونه
مجازاً بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولادلالته فيه
على كون صلوا او صوموا مجازاً فدل كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة
قول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب
خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب
والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازاً في معنى يستلزم كون
الصيغة ايضاً مجازاً فيه اذ لا فائول يكون الامر مجازاً حيث يكون الصيغة
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر
بمعنى امر على ما صرح به الشراح واحداً هو الوجوب فكيف يصح حمل
كلامه على ما ذكره فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا
اريد بها الندب والاباحة) فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى
الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران
موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه
يوجب ان لا يوجد مجاز اصلاً اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك
كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه
ليس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان
معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الخرج في الفعل مع الخرج
في الترك والشئ في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان
في العمى والجمع في بعض الافراد (ورد بوجهين الاول ان اطلاق
الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما
وبه بياينه الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح
على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازاً حقيقة قاصرة واجاب صاحب
التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز
الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على
حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندباً ولا اباحة
بل شيئاً آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما (وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون
معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز
الترك مر جوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على
جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللو جوب من غير دلالة على جواز
الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعد الدليل على حرمة الترك (فان قيل
قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم
على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد
بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مر جوحا او مساويا بما مع اشتراكهما في جواز الفعل (قلنا لا سبيل
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح يقتصر بحكم استعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارا دته منه فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالنا طق فاذا كان
الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
او الاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت
خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويعلم ان كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية ما نرممما ذكر ان
يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بتجوز
الترك وهو يمنع ان يكون جزء من الوجوب (قلنا لا امتناع لان القيد
خارج عن المقيد فيتحد التجوز الذي في الندب والاباحة والتجوز الذي
في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل
(واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقي
الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز
عندنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (فلامجاز) في الجواز (ايضا) اي كما لا حقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على
مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي لاتقاء الاستعمال

(وهما)

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص
بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك
القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو
وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراد
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع اي قاع الافراد في زمان فيفترقان
في مثل طلعت نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة او امر الشرع
بما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر
التكرار وقدي ذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما
في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت
عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
(الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
الابدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن الخابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال
عليه السلام * يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * لا يقال لو فهم
لما سأل لانقول علم لانه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال
لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايان فاشتباه عليه
ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثاني هو
مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من
اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا
بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر
معرفته بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان
 معلقا بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او مقيدا بثبوت
 وصف كقوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * قيد الامر بالصلوة
 بتحقيق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم
 من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر والمعلق
 بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة
 مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب
 او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب
 فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة
 كما ظن وكثير ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وماتكرر من العبادات
 فيتكرر علاها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله
 تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم
 ولا شك ان تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال
 لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب
 الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف
 الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول
 عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار
 اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار
 او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجهها في اول الوقت في الصوم
 وآخره في الصلوة فيتكرر الوقت بتكررتوجه الامر ويتكرر توجهه
 بتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع
 وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اي سواء علق
 بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع على اقل الجنس) اي جنس الفعل
 وهو ادنى ما بعده ممثلا لتعينه (ويحتمل كله) اي كل الجنس بدليله
 وهو النية لكونه كمال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم
 احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاثنين في طلاق الحرة
 والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
 والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه واعتبارا
 اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر
 مفرد انه موضوع للمفرد فمنزوع كيف وقد اجمع اهل العربية على
 كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى
 انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينشأ في احتمال العدد وانما ينشأ فيه
 لولم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثني والمجموع
 والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة
 استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة
 من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ دلالة للعام
 على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا
 الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات
 العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه
 ايضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا نسلم باحتمال الامر للعموم والتكرار
 سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى
 كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاني احدهما
 عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقت نفسك ثنتين
 وضم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى
 ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
 يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقك ثلاثا
 او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض
 عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه
 به تغييرا بل يكون تقديرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه
 موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا
 في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما
 تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس
 في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فني اقتصر المتكلم
 على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه
 اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق بتغيير بل تبدل والى
 ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي
 اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللفوى (وكذا) أي كالأمر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
(كل اسم فاعل دل عليه) أي على المصدر قيد به احترازاً عن اسم فاعل
جعل علماً كالحادث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة
للأرادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان
المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد أريد بها المرة ولا احتمال
ههنا للواحد الاعتباري أعني كل السرقات التي توجد منه لأنه يؤدي
إلى أن لا يقطع يده وأن سرق الفمرة الأعند الموت وذلك باطل بالاجماع
فبالمرة الواحدة لا يقطع اليد واحدة فهي إما اليمنى أو اليسرى أو أعم منهما
والأولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنه فاقطعوا أيما يمانهما إذا قرأت نفس بعضها بعضاً فلا يكون اليسرى
أو الأيمن مراد ضرورة فقول الشافعي أن الآية تدل على قطع يسرى
السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفاً (قبل مع أن الحكم واحد والحادثة
واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً) أقول إنما لم يحمل الشافعي
المطلق على المقيد ههنا لما سبق أنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لأنه لا يحمل
في مثل هذه الصورة (وهو) أي الأمر (أما مطلق عن الوقت) وهو الذي
لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزداد وغير
مشروع فعلى الأول يكون أمر الحج مطلقاً وعلى الثاني موقفاً وأما
صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالأظهر أنها من أقسام
المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن التعلق بالنهار داخل في مفهوم
الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالأمر
بالزكاة ونحوه) أي الأمر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح)
الذي عليه مشايخنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (أنه) أي الأمر
المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الأداء في أول أوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخي منا وبعض أصحاب الشافعي
والقائلين بأن موجب الأمر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك أن تسجد
إذا أمرتك حيث ذم إبليس على ترك السجود في الحال مع كون الأمر
مطلقاً فلولم يكن للفور لما توجه الذم إليه واجيب بأننا لانسلم أن الفور
مستفاد من الأمر بل من الفاء في فقعهوا له ساجدين أقول قد منع
المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بأنه لا دلالة لقوله تعالى

إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا على أنه يجب السعي عقيب النداء
بلا تراخ فالوجه أن يقال توجه الذم إليه يجوز أن يكون لظهور دليل العصيان
فيه حيث خالف الجمهور الممثلين بالأمر المتناول له ولهم أو يقال أن ذلك
أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
أن الفور أمر زائد بثبوت فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد
بالحال لا التقيد بالاستقبال فلا يحتاج إلى القرينة هو الأولى وإيضاح
أن يقال أفعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم فلو كان الأمر المطلق للفور
لكان الثاني والثالث تناقضاً والأول تكراراً واعتراض بتجوز أن يكون الأول
بيان تقرير والاخير بيان تغيير (واجيب عن بيان التقرير بأنه لو كان
كذلك لبقى على إطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة إذا بس بيان التقرير
الأن كيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على أن أفعل مطلق وأفعل
الساعة مقيد مما يكذبه أقول أن أريد الإطلاق لفظاً فسلم لكنه غير
مقيد وأن أريد معنى فلا يسلمه الفائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) أي بين أبي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجاعة
من مشايخنا إلى أنه يوجب الفور عند أبي يوسف خلافاً لمحمد والصحيح
أنه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) أنه هل
يجب على الفور كما ذهب إليه أبو يوسف أو على التراخي كما ذهب إليه
محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائياً (أما لهذا الوفاق) على
أن الأمر المطلق للتراخي وأمر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام
ومن تبعه (أول عدم الإطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب إليه شمس
الأئمة السرخسي حيث قال من أصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
المعروف بين أصحابنا في الحج أنه على الفور أم على التراخي ثم قال وعندى
أن هذا غلط من قائله فالأمر باداء الحج لبس بمطلق بل هو موقت بأشهر
الحج وهو شوال وذوالقعدة وعشر من ذي الحجة (وأما مقيد به) أي بالوقت
وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد إلى الأقسام باعتبار
القيد قسم القيد إلى ستة أقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحاً
فقال (وهو) أي ذلك الوقت (أما ظرف للمؤدى) أي المراد به ما يفضل
عن المؤدى إذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط للأداء) أي لأن يكون
الفعل أداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

الاداء فلا حاجة الى ذكره قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب نفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكره ادلة اقويها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيراً كالمالك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافاً الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما رتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولنافاة الضر فيه للسببية) علة لقوله قلنا قد مت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لاكماله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببية التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتهى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلاً لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والامناصح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاج اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضاً للموجود واصحة الاداء بعده ولولم يكن سبباً لما صح (ولانتفاؤها) اى المنفاة (في) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب في حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافاً للسافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكراً لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى في الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبساً بذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره) (الى جزء) متعلق ينتقل (يسع ما بعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحرمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف لبناتى الشروع في الوقت اما الماذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما ما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافاً لرفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا (قال صاحب التنقيح) ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زماناً يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث (اما اولا) فلانه مناقض لما قال في الفصل لذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكاليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليد بتأديته فيه
اذ لا معنى لسلامة الالة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة (فيعتبر) تفرع على انتقال السببية الى الجزء الاخير
(حدوث الاهلية) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ
وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا سلم
او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اي زوال
الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف
اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد العياذ بالله او حاضت
لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اي زفر (في الاول) فان السببية لما لم تنتقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء واجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه
(و) خلافا (للشافعي في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو وجوب الاداء
في العبادات البدنية لما لم يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول
الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تقرر لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف
تقررها) اي تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذي لا يسع ما بعده الا التحريم او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله)
اي اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها في الكل على انتفاء)
اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المناطات فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (و يعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان
ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اي كمال الواجب ونقصانه (التأدينية)
اي تأدية الواجب كما لا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا

وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقتضي) تفرع على ان ما وجب كاملا
لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤدي ناقصا ما وجب كاملا فلا يقتضي (العصر في)
الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق
وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبد الشمس
فان عبادتها بعدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك
النقصان فليجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقتضي العصر في واحد
منها كما لا يقتضي غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التفرع ما يقال ان السبب وهو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد (و يفسد الفجر بالطلوع) تفرع ثان على ما
ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا
بعضه يعني ان ما يجب كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد
وفر ضيقه عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل
لان نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا
لا يؤدي ناقصا (لا عصر بدئي به في) وقت (الاحرار بالغروب) تفرع على
ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر بدئي به في وقت احرار الشمس ثم طراء على الاداء غروبها
لانه لما بدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لا يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي
طراء عليه الطلوع) بالقياس اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اي العصر
(وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي
(الاول) اي قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول
ان قبيل الطلوع خلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
باعتراض الفساد عليه وقبل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة
بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب

خروجها (والله في) أي حديث أبي هريرة (قبل النهي) عن الصلوة
في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقص)
ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ~~كاملا~~ لا يؤدي ناقصا
(بالمدود) أي بالعصر المشموع فيه في اول الوقت الممدود منه
(الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد أدى ناقصا مع صحته اتفاقا
(ورد) هذا النقص (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد
الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاجترار (اللامر)
صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاتي
به لا يخلص عن فساد الاجترار وكرهته وهو معنى لزوم (عفو) خبر ان
(بخلاف) الفساد (الطاري على الكمال كما في الفجر) فان جميع اجزاء
وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة وينتفي عليه الفساد
بالطلوع فيعني (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقص) بالعصر على
ذلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا
المؤدي ناقصا (وقيل) في رد النقص ليس معنى سببه الجزء المتصل
بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه (بل كل) أي كل جزء
من الوقت (سبب لكل) أي لكل جزء من الصلوة يلاقه فالجزء الذي طراء
عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد
(بانه) وان دفع النقص بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد
فانه يقتضي صحته ايضا ويكن دفعه بان الجزء الذي طراء عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا بخلاف العصر كما سبق
(واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
ناقصا يؤدي ناقصا (ان الامل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر
كن اسلم فيه مثلا (لا يقضيه) أي العصر (ناقصا) أي في الوقت الناقص
وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا لجاز ادائه كذلك وليس
فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) أي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليم ذات
الوقت) لانا لا نسلم ولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن
السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقص ليست مما وجب ناقصا
حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتفال
الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت
فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون
كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط وذلك
باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعصائه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم
ثم ينتقل الى الثاني وهم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب
الاداء) تفصيل للمعجم الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث
وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ما اذا وازالة لتردده في ذلك
(فحسبه الخطاب) أي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل (فان قبل
ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) قلنا قد اضطرر في تحقيقه
كلام القوم والا قرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم
إيقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء
لزمه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر بعد وجود السبب ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع
والاداء في الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة يجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والحنابلة من
المعتزلة خلافا لما يقوله شاذ من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة يجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين
الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت
عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة
والتحخير كما ان السارح قال له ادا الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه
او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانه قد سبب وجوبها
لاتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع
لانه الآن يأنم بالتترك لاقبله حتى اذا مات في الوقت لاشي عليه وفي حال
الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المشوجه عندهما)
أي آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمه بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه وبكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب لاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمه) اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين في النية) فان الوقت لما كان منسعا شرعا فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكمه اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الأئمة قبل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بوا سطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي في التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه لا يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما توهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا ينبغي ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعات وقت لا يسع الا الفرض كالحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اي عدم تعيين المؤدى (الابالاداء) اي لا بالقول حتى لو قال عنيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزء بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جنائية بخير فيها المرئى بين الدفع والفداء فاختر الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال) (واما) ذلك الوقت (معياره) اي للمؤدى لانه قد ربه حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشروط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب وجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب وجوبه لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فالأخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للجزء عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية والمنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانتظار ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الأئمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهر ان مما سيأتي واما معيار ريته فلا نهاعبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعني قوله * فن شهد منكم الشهر فليصمه *
 فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
 (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته
 فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيتها اجاعا (ولذا)
 اى لسببية الشهر مطلقا (جازا النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
 رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها الامتناع تقدم النية على السبب
 (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا
 في الليلة الاولى منه وامتد جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
 القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
 تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
 دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
 ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم
 في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز)
 الصوم (ليلا) اى في الليل (كاخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا وان
 لم يصلح لاداء فيه بل لا يسع الا التعزيمه ولما ثل ان يفرق بينهما بان
 آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه
 بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
 كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول
 الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب
 هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
 (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
 اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
 وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء
 وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفي صحة
 الغير) اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه)
 اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لغيره
 وسأني بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تفريع على النفي والعدم اى
 فينبذ يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى
 مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء والنذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر ينوى واجبا آخر)
 استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعنى ان هذا الصوم لا يؤدي
 في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
 رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
 بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجاع الا ان الشرع
 اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع
 مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان
 الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
 كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار
 وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات
 والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر
 دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة
 الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل
 روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن
 الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
 رواية لان ترك التعزيمه لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه
 التعزيمه احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة
 الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان
 الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل
 هل يقع عن رمضان او عما نوى فقبل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
 بالنسبة اليه كشعبان وقبل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي
 حنيفة رحمه الله وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الأئمة لان رخصته
 انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر
 تعينه يغني عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع
 فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له
 يده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك
 يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلانية (قلنا) في جوابه
 (فيكون جبرا) اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قرينة اذ لا قرينة

بدون قصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامساك الذي هو قرينة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعي رفع الجبر) ان الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية فكذلك لا بد لصيرورة القرينة فرضا ونفلا منها احتراز عن الجبر (قلنا) في جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلة (الاطلاق في المتعين تعيين) اي سلطنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعاً بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعني ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروطا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجبه) اي التعيين (من الاول) اي اول اليوم ٢ حتى شرط التبييت (لشروع الفساد) يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بتحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء (قلنا) في جوابه لانقول ان النية المسترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نفاه (وهو) اي التقدير والمراد النية التقديرية (كافي الطاعة القاصرة) وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

بقاء الخلاف ونسليم دليل المعلل مع
انا نسلم وجوب التعيين لكن
لان نسلم عدم حصوله باطلاق
النبة كما اذا كان في الدار زيد
تعيين وقيل بالانسان بتعيين هو
وحده وقيل بالإقبال فلذلك
للإحضار وهب الإقبال رمضان
لهنسا لم يكن غير صوم رمضان في
مشرعنا واطلق الصوم في
النبة تعيين صوم رمضان للإيجاب
وهب الحصول
حتى يشترط وجود النية في الليل
حتى يستوى جميع اوقات
الصوم فليتامل

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجد
النية في الاكثر بقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والايفسد لا تنفء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الموقت شرع
في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اي للمؤدى (وشروط
لادائه) لابعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمنع عند ابي حنيفة
وابن يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بفوته) اي فوت
الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كعين) اي ذلك الوقت كوقت
معين (نذرفيه الصلوة والصدقة وامانفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر)
قال في شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه
فكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت
المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (بحكمه) اي هذا النوع (جواز
التقديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
(واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من
الموقت (وشروط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اي لوجوب
الاداء لان نفس الوجوب كما سبق (كعين نذرفيه الصوم والاعتكاف) فانه
معيار للمؤدى وشروط للاداء وسبب لوجوبه وامانفس الوجوب فبالنذر
(ولحق به) اي بهذا الوقت (سنة نذرفيهما الحج) فانها تشبه المعيار
وشروط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفي النفل)
لمعباريته (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
ولا يعد الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
لا عبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية
اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
(و) مع (الخطاء) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان
(واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت
صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معياري للصوم وهو ظاهر لا شرط لاداءه اذ لا قضاء لهما ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تعيينه ولا نفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب في
الاداء (وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها) اما وجوب النية فليكونه
عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النفل
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التبيين فلعدم تعيينه
(و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
(و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر
الاسلام في شرح التقويم (هو الصحيح) لا ماري عن الكرخي انه يتضيق
عند ابي يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج)
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
نها لا تسع الا حجا واحدا كانهما للصوم وتشبه الظرف من جهة ان
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة
الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التأني بالموت بعد التأخير فلا يكون
كالصلوة وابي يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم
فثبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والاسم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه
لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداءه في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متافيان
اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجع المعيارية) احتياطا لان الحياة الى
العام القابل مشكوكه لانه نفي الظرفية بالسكينة (فأثم بالتأخير) اي حكم
بأثم من آخره عن العام الاول حتى يبطل عدته اما اذا اداه بالآخره فيحكم
بارتفاع الاثم لوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اي وان اعترف بكون الحج
الاتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجع المعيارية
احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكه وجب ان لا يلاحظ جهة
الظرفية بل يجزم بكون الحج الاتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكه قلنا

انما يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
بكون الحياة الى العام القابل مشكوكه فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصل لا يبطل
بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر
ترجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد) رجع (الظرفية)
نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اي التأخير
لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه
التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يموت)
اي المكلف (بعد الظرفية) اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا
غلب على ظنه انه اذا اخرج فوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها
قلبه بانه لو اخرج فوت لم يلحقه له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب (وقال صاحب
الكشف ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء
الامر عليها فافصح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل (اقول فيه بحث اما
اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا
والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
حكمه ما ذكره الشيخان لفظه فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون
العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو
ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
ان السلامة مستورة وقد بنى التدب والاباحة عليها (ولذا) اي وصحته
في العمر بالاتفاق (صحيح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه
حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بذية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
(الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه) لانه
يحجر (لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها
والسفيه يحجر عند صيانة لئلا يفسده صيانة دينه اولى (فبلغوا الوصف)

٣ والموجب للاداء هي الايام
والشهر مطلقا لا الايام خاصة
لا

اي يجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اي
 باطلاق النية (يؤدى) اي الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اي
 بدون النية اصلا (كعمى عليه) اي حجج من انعمى عليه (يحرم عنه)
 صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
 بعضهم بعضا في السفر يعني ان حجج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) في جوابه (الوصف) اي وصف العبادة
 (عندك كالاصل) في ككون كل منهما عبادة محتاجة الى النية
 كما سبق (فاذا لانية) في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل
 وقد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف
 فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التي
 ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج
 استحسانه فيه الحجر عن التطوع صيانته واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه
 اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره
 فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى
 نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
 المشهور المذكور في الكتب (بان الحجر ينافي العبادة) لانه ينافي شرطها
 وهو القصد والاختيار فيانها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
 انما هو بالنظر الى وصف العبادة لاصلها فان ارادوا بمنافات الحجر للعبادة
 منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان
 ارادوا منافاته لوصف العبادة اعني التعلية سلمنا لكنه لا يضر بل هو
 المقصود (وفي الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى
 بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
 بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لاتعارض
 الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان
 لتعيينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الحج يعني اننا لا نسلم ان النية
 ثم معدومة بل موجودة تقدير افان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا
 شرط كالوضوء للصلاة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقد هم عقد الرفقة
 استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا
 كما في شرب ماء السقاية فقام نيته مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا
 النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به)
 لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخرج هذا البحث
 عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لاتزاح في اطلاق
 الاداء والقضاء بحسب اللغة على الايتان بالمؤقتات وغيرها مثل اداء الزكاة
 والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للايتان به ثانيا بعد فساد الاول
 ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات
 المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
 المأمور به مؤقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد
 بالوقت حيث قال (وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس
 المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا
 يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجعة المعذور ونحو ذلك
 مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء
 كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو في معناه نحو والله على الناس حجة
 البت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى
 المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون لا يقع ايفاع
 ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايفاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والايان به كان العبادة
 حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافقية التسليم لا يتصور
 الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب
 التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال
 فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل
 الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على
 نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان
 واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية
 من غير ان يكون مختارا للحاكمي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل
 بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله
 كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي مثل الواجب بالامر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتهاء الحرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم قيده احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الالمس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثالا للواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدوره (ويستعمل كل منهما) اي من الاداء
والقضاء (في الاخر) مجازا شرعا لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا كهما في
تسليم مافي الذمة الى مستحقه كقوله تعالى * فاذا قضيتم مناسككم * اي اديتم
وقولك نويت اداء ظهر الالمس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لانباؤه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما رزقه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيده لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التلويح
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقص بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس
الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا فكيف
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب
الميزان وابو البسر والعراقيون من عامة الشافعية وعامة المعتزلة
(قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة الابالنص) يعني
ان الفاعل عباد عرفت قرينة في وقتها فلا يقضى الابلها لان الضمان
يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد
(فان قيل) الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التقويت وتارة الفوات
ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
عن استدلال المخالفين (لما عقل مافي) قضاء (الصوم) المكتوب (و) مافي
قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب)
في الذمة بعد خروج الوقت اما مافي الصوم فقوله تعالى * فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما
مافي الصلوة فقوله عليه الصلاة والسلام * من نام عن صلاة او سبها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * اي وقت قضائها ووجه دلائلها
على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيدان ما يفعل المريض والمسافر
في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر) واما الحديث فلان
الضمان في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة
الواجبة (ووجه كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر
ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من
التفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليقيد رفع الاثم وان لم يقدر احرازا
لفضيلة (واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدم
تغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثل بالقيمة للعجز ولذا سمي
قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
نصبت امارا للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان
(قبس بهما) اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم
والصلوة والاعتكاف والحج المتذورة في وقت معين يجامع ان كل واحد
منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا في رواية وبالتقويت لا بالفوات في اخرى وبالفوات ايضا
في ثالثة فلا غيرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخيير فاعترض
بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة
المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
القياس واجيب باننا لا نسلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المندور
ثابتا بالنسبة للوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للنزح فيما
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء
الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضا
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذن ذره)
اي الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضيمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه)
اي رمضان (بدونه) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن
الهدية بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر
حكما صرح به في الجامع الكبير واصل شمس الأئمة (اعود) خبر وجوب
(شرطه) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام
لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصل وهو ان يجب مستقلا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى
يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو
الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت
بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت مع ان العبادة
مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه
الى الكمال الاصل (لا لوجوبه) اي القضاء (باخر) اي بسبب آخر غير
سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النص
ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء
والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض
وقضاء يشبه الاداء (الاول) ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء
بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه
لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنين ان شاء الله تعالى وقدين كلا منها
بامثلتها حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدي مستجمعا
بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنا مؤكدة قيل التحقيق
ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والافه هو كامل
(اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست
بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجي انها قاصرة) كالصلوة
بالجماعة) يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيد والوتر
في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع
الزائدة هذا مثال الاداء الكامل في حقوق الله وقوله (ورد عين المغصوب)
مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الاربعة فان كل قسم
منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد
(او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا)
فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اي المغصوب
(مشغولا بجمانية) يستحق بهارقبة او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب
لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه (واما) غير محض
بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام
ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله فراغ (بعد الامام) اداء باعتبار الوقت
شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه
اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية
الاقامة) تفرع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير
علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد
مشرى بعد الامهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه
المسمى لكنه شبهه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم
بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفرع على كونه اداء
وقوله (ويعتقه) اي ذلك العبد المشرى قبل التسليم (هو) اي الرجل المشتري
(لاهي) اي الامرأة المنكوحه تفرع على كونه شبهه بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اي بمثل يعقل
فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اي كقضاء

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمن المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيبا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الغائبة بالجماعة كامل وبالافراد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردة اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا لان يكون بما يرد العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عني احد الاولياء واخذ الباقي المال اوصا لحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصل فيهما هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى القضاء والمال عين هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى * ودية مسلمة الى اهله * من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادعى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ماوجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي

(بالنظر)

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان التفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفاءها بينه وبين المال (ثم لما ورد هلى قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (في الصلوة) اى صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه لبس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى * وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تمثليا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسر ابن عباس وحذف لاجاز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه بأشياء لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلمية لمبدأ له لكن كل علة متصورة لا يجب ان تكون متعديّة حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصورة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكوا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليق كسائر الاجتهادات (كايجاب التصديق) اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصديق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلك اولم يضحيها الغنى فانه لبس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطيبها للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا في باب العبادة لانباء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك (ولا سبيل اليه) اى الى القضاء بمثل
غير معقول (الا النص) لامتناع العمل باقتياس كما في الفدية فان قيل
اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء (قلنا) انما يكون اداء اذا وجب به
ابتداء لا خلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان
الامر به لم يتناول غير المطبق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا) الصوم واجب
على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق
بجزمه عنه على سبيل الخلفية تيسير الامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية
في غير المطبق فانها اسم لما يختص به المرأ عما يلحقه من مشقة ومكروه
قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان
غيره بخلافه كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق
(اودلالته) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما عرفناه ثابت مخالف
للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا لبديلية
بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة
نفسه له وقتل نفسه معصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقتله معذور وقد
الحق به كل عذر تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور
المذكورة فان الخصوصية من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل
وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
احق بعدم الاهداء صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار
على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لابد من اعتبار الدلالة
ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن
المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به
وقت الحاجة (واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
كالحركة ونحوها وغير الباقية غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت
الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص
اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر
ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القاتل)
لانه لم يفوت لولى القاتل شيئا الاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
المال مثاله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
خطاء ويقتضيه منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما)
قضاء غير محض بل (شبهه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)
فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت بركع
ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركع
وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك ركعة لقوله عليه الصلوة
والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبيعهم
تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير مبيع يكون تسليم عبد وسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء
لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه
الاستعينة ولا تعيين الاباء تقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
العبد حتى كانه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأمر به (من الحسن) لانه كونه
صفة الكمال كالعالم او موافق للغرض كالعدل او ملائم للطبع كالخلاوة وبالجملة
كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومحاربي العادات فان ذلك يدرك بالعقل
ورديه الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى للمأمر به (متعلق المدح)
ما جلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب) اجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث
يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قال (لاشاعة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت
به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن
والموجب له (هو الشرع) ولا دخل للعقل فيه (و) انما (العقل آلة) لفهم
الخطاب (الشرعى) (ومنا) اى من الحقيقة (من وافقهم) اى الاشاعة في هذا
الرأى (و) قالت (المعزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعة
(والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى الأمر به شرعا
وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علموا كبيرا
(و) لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (في البعض)

الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العدل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كافي وظائف
العبادات وما في جوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اي من الخفية
كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا
بل (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى
قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا لبس
بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اي الحسن مدلول
الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اي فيما
يفهم العقل حسنه كالايان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)
اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)
اي في غير المفهوم كما ذكرنا الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب
مستورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والختار) عندنا انه (مدلوله)
مطلقا) اي سواء كان في المفهوم او غيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
لا يامر بالاجمال هو حسن قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان *
واعلم ان افادة ما ذكره هنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى
التازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشيخ
المقال (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأي الاشاعرة (و) ليس
(العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اي الحسن (في بعض)
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بعرفه وكذا قوله (بلا كسب)
كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)
بعض (آخر بعده) اي بعد السمع كما ذكرنا احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتي
في مباحث النهي ان شاء الله تعالى (فالمأمور به) اي اذا كان الحسن
مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالأمر مأمور به (اما حسن حسن في نفسه)
اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول
الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف

(ارتكبه)

ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره
(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة
وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز
سقوط الاقرار بالا كراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا
الثانية ان التكلف مطقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
في الصلوة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف
او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق)
في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست
كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي
وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده
باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط
لتكليف به في حال من الاحوال فاقرار المأفق لبس ايمانا في نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق
(او يقبله) اي سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط
حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قاي لبس اللسان معدنه
وقيام السيف يدل على عدم تبذله لكن تركه ممكنه من غير عذر يدل على فواته
فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ٤ ولو كان نادرا
ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه المجبى لا يعدم
الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم عليه فيكفي
فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء والحيض
والنفاس وهى وان شاركتها في احتمال السقوط لكن بينهما فرق
من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اي الصلوة ادنى
من الاقرار ولتبست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا يدل عليه
عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره
ان كمال الايمان في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه
وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس
الشكر الحمد لله لا عمل سائر الاركان و اشار الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط)

م اي على عدم تبديل التصديق
بما فانه مؤمن عند الله تعالى
وعند الناس ان يعلموا ذلك

اي الصلوة (باعتذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اي الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن الحسن في نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جلي لها بمنزلة الاحراق للنار فالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا فجع في الاضطراب والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن الحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج (قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليأمل) (وحكمه) اي حكم الحسن الحسن في نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء) بسبب (عروضها ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن الحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لاياراده في هذا الموضع لانه

في بيان حسن ماثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره فاما ان يتأدى) اي ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنائز) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن الحسن في غيره (شبيه بالاول) اي الحسن الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله لكن لامغايرة بينهما في الخارج والا اعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنائز (فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا) قلنا لانه لاجهته ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم (اولا يتأدى) ذلك الغير (بها) اي بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اي حكم الحسن الحسن في غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذي هو الواسطة (وسقوطه به) اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان يبقى مع الباقين (ولو بغنى) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن الحسن في نفسه او غيره (يقضى) الضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن الحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اي كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اي كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادائها
ما يمنع علم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك ولا اخباره به ولا تراعى في وقوع
التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى
بعدم ايمانه بعد طاصيا اجابا (واقصاها ما يمنع لذاته كقلب الحقائق
وجمع الضدين او التقيضين) والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقرار ايضا شاهد على ذلك والابات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما يمكن
في نفسه لكن لم يقع متعلق لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود
الى السماء وهذا هو محل النزاع) ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق
الفعل والانيان به لا على قصد التجيز واطهار عدم القدرة (بما لا يقدر
عليه المأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول
المحال لا يطبق من الحكيم المتعال (فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط
(قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار) واما نقلا فليقله تعالى * لا يكلف الله
نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم في الدين من حرج * وغير ذلك وكل
ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والامكن كذبه وامكان
المحال محال فظهر انه ليس دليل على عدم الوقوع فقط واذا كان
التكليف بالمحال محالا (فلا بدله) اى المأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة
المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة
بقدره (بها يتمكن) المأمور (من اداء ما رزقه) وانما قال (بلا حرج غالبا)
ليخرج الحرج بلا زاد ورا حلة فانه نادرو بلا راحة فقط كثيرا واما بهما
فغالبا (وهي) اى القدرة المفسرة بما ذكر (شرطا لوجوب الاداء لا الاداء)
نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والركوة
قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس
الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة ولذا
يتحقق في المنام والمغى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه (فان قيل
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه
قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله
تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة
لا تلزم التكليف مطلقا بل حاشد (وهي) اى القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى)

(ادنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما رزقه بلا حرج غالبا (ويسمى)
هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا بنفسه او لغيره (ولذا) اى
ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في) الجزء
(الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو
وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا في جوابه انه انما يؤدى الى
ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت
فانه (اذا شرع في الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
(او) نقول سلنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزمه) اى لزوم الاداء لئلا
لكونه مطلوبا بنفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزمه (خلفه)
وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب ادائه ثم يخلفه خفه للعجز عنه
كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور
(بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب)
وهي (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس
مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا
(ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جملة الاسباب فاذا اتى الصلاحية لا يبقى السلامة (واما
ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو
باطل فليأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة
(ويسمى) هذا النوع (المبسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى
زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة
من الله وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها
اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

لم لا يجوز ان يريدوا سلامة
الاسباب والالات التى فى نفس
فلا بد من الاعتراض
بما
المتخصص
الما ذكر

الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب البسر عسرا) اعترض عليه ولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخرجها خسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا باننا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب البسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد البسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء له فان حصول القدرة المبسرة يسر وبقاؤها يسر آخر (واجب عن الاول بالتزام الفوات في صورت هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويذا وانما حق الفقير ان يعين محلا للصرف اليه واصحاب المال الخيار في اختيار محل اداء فلعلة حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب البسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبه على تقدير الهلاك عسر الوجوب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسرا وليس المراد ان نفس البسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير البسر عسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس بشرط البقاء الواجب اذا لمقتضى الى حقيقة هذه القدرة وبقاها هو حقيقة الاداء (والتمكن من الاداء) والاختيار عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا كانت شرطا محض الحبس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء البقاء الواجب اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط الانعقاد لا البقاء بخلاف المبسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى البسر فاثرت فيه وواجبه بصفة البسر فبشرط دوامها نظر الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذا لا يتصور بدون المبسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة المبسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذا الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون البسر (ولذا) اي لذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

٨ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين الاخذ قبل طلبه والاداء عند طلبه فالامتناع يصير مفقوتا ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على اختيار محل الاداء وله رأى في اختياره وان شاء من ان شاء من السائمة وان شئى غيرها وانما حبس الساعي لئلا يفي في محل آخر فلا تضمن

٩ جواب عما يقال وقد قرر عندهم ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر بظهور اثره في خلقه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب في عدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلا يبقى الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال النامي) فان كل واحد منها لما وجبت بالقدرة المبسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى البسر لان اثناء الخمسة من المائتين واثنا الواحد من الاربعين سواء في البسر لم يعد من القدرة المبسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والباو غ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة المبسرة التي هي وصف النماء لالفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الشكل يتنفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نمائها و اوجب قليلا من الكثير اذا القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل البسر واما الخارج فقد خصه الله تعالى ببناء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقدير الان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخارج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخارج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاءها بقاءها اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

١٠ فذهب ان لا يشترط دوامها ايضا وتقرره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرول في الحج اما اذا لم يمكن فبقضاء العلة بشرط وهو انما لا يمكن لان البسر لا يبقى بدونها

١١ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل مال ليس بكثير نادر وليس كل مال ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلاف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها يجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصيبا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب لبس للبسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما البسر بالماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير لبس امراله الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقل لبس بامر البدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والالكان قولك مر عبدك ان ينجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تجر ولبس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلائل ان ولبس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة (قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وان قيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الحالي عن الدليل (واثباته) اي المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف في ان الاثبات بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبها اما اول فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأني به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأني به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن عهده بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقبل لا يوجب بل هو يثبت بدليل آخر اما اول فلان النهي لا يقتضي فساد المنهى عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهى عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او محاوره اما لامتثال به فلبس الا بالاثبات بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اثباته على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به بنفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اي المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ وجوبه وهو الوجوب فلا يفيد كمالا يفيد الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز لبس لانتفاء الوجوب بل لا انتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (واردة وجوده) المأمور به (لبست شرطا لصحة الامر) لا خلاف في ان طلب الامر امثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا لبست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يحز عندنا لزوما القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز لك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزوما القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (و يؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
(و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها
معنى دنيا وي و ذلك بهم البق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا ينهم
ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا
بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها
تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها البق
من المؤمنين (واعتماد) اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب
العبادات) حتى انهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر
على كفر يعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب
اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو
مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر (لا) يؤمرون (باداء
ما يحتمل السقوط منها) من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام
شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول
الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على
ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم
مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر
لبس باهل لاداء العبادات لان ادائها لا يستحق الثواب وهو لبس باهل له
لانه الجزاء واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل
للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين
فيكون اهلا للاداء (ومنه) اي من الخاص (النهى) وهو لفظ طلب
به الكف) اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم
رأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقص بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ
المستعملة للكراهة فان المكروه لبس بمنهى عنه حقيقة لان موجب
النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فانتهوا والا امر

(لوجوب)

لوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة
اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من
ضمير به اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والا لتمام
بصيغة النهى (وهو) اي النهى (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب
مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لدليل) يدل
على انتفاء الدوام كقوله تعالى * ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى * قال
المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهى الحائض عن الصلوة والصوم
(قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به
(ويقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة نقصان كالجهل او مخالفا للغرض
كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر
العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا
بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اي المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا
(و) متعلق (العقاب) آجلا في العقب اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله
في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق
في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبه الله عنه لان النهى يوجب القبح كما
هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا
فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى
النهى لا موجه فقبحه (اما العينة) اي عين المنهى عنه سواء قبح جميع
اجزائه او بعضها ولبس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان
الاضافة داخلية في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها
بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى
رائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة
ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع
بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة من كوز في العقول (او)
لعينه (شرطا) لعدم المحلية والا اهلية ونحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) أي حكم القبح لعينه وضعا كان أو شرعا (البطلان) أي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فإنه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتي (واما) ذلك القبح (لغيره) أي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى أولا كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعني العبد بين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله (او) حال كون ذلك الغير امرا (محاورا) للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور الى البيع قابل للاتفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والثاني نحو قطع الطريق فإنه لا يصدق على السفر (والنهي المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره (عن الافعال الحسية) وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواط والزنا (بقتضى الاول) يعني القبح لعينه لوجود مقتضى وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعا (كالظلم) فان قبحه غير كونه في العقول ورد الشرع اولا (و) النهي عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثاني) يعني القبح لغيره لوجود مانع (ففي الوصف) يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه (كالاول) يعني القبح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبح لعينه وهذا الغير (كالزنا) فانه فعل حسي وقبح لغيره وهو تضبيع النسب واسراف الماء (لالمجاور) عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي (كوطئ الخائض) فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا ثبت

به الحل للزوج الاول والنسب وتكبير المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضى (اول الثاني) يعني قبحا لغيره وصفا (فبصح) المنهي عنه حيثئذ باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعا يمنع جريان النهي عن اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (الاول) يعني القبح لعينه (فيبطل) المنهي عنه حيثئذ (لاقتضاء الكمال) اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكاثر في الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (ولتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا (قلنا) في الجواب عن الدليل الاول (كمال مقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل مقتضى) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال مقتضى (ثم) في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور لوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيتاب باستناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كما توجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثم والعبرة بالمعاني لا الصور واعتراض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوبا به ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٨ اي الكمال الحقيقي لا الاضافي
حتى يرد ان الكمال الاضافي
موجود فبقا قلنا ايضا
٩ فان مال قولنا انه مشرووع
بحسب ذاته ومنهى بحسب
العارض اللازم

لا بد من الدلائل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوده
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان الاعتبار في الامر وجوب تصور
الامتثال في الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب
عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يحتمل هذا
المعنى كالا حرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت ائداء والخلف على معصية فاذا اختلف جهتهما (فلا تضاد)
بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (مانعيه) القرينة ففصل
المقادير بقوله (ففيما) فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعيته) اي لعين المنهي عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي
المحذوف (كبيع المضامين) وهي ما في اصلاص الالباء (و) بيع (الملاقيح)
وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم
حال العقد ليحصل الغائدة والماء في الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلولة في غير محله كضرب الميت وخطاب الجناد (و) يقتضي النهي
في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اي غير المنهي عنه
(الكراهة) منصوب على المفعولية (في المجاور) اي فيما اذا كان ذلك
الغير مجاور للمنهي عنه لاوصفا لازماله (كالصلوة في) الارض (المغصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان
المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احد
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حرركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل
حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء من ما هيئتهما وهما جزء الصلوة
وجزاء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض
المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منها عنه فاستحال
ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان الاعتبار في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه
والا فسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان
المغصوب وفساده ايضا لامن حيث تعيينه المكاني بل من حيث اتصافه

(بالتعدي)

بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
ماله او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة
في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعيين الوقت معتبر
فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف)
اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له)
اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده
لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة
على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا
دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه لا يفسد
بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعا ان يصح باصله
فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل
على ان القبح لعيته او جزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير
الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية
في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشرط اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهي عنه
على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر
وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل
على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل
خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
كان لازماله ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل
المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال
غير متقوم بفعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقبل تابع ووسيلة
فيجري مجرى الاوصاف التامة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربو فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منها عنه لما فيه من ترك الواجب والاضد الاصيل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشرووع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شرووع في المعصية وفي الزامه تقرير في المعصية (ولا يصح للقضاء ايضا) لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذره) اي بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لافي ذكر اسمه واجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال الله على صوم يوم التحريم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة في) الاوقات (المنهية) اي ناقصة ايضا (لكنها لدونه) اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلوة فلذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فبيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح (ولكن) الصلوة في تلك الاوقات (لا تصح له) للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها (و) الصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اي الصلوة الكائنة (في) الارض (المغصوبة) في النقصان

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان وان كان الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة (به) اي بالشروع في المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا وامام لم يدخل تحت الامر فقواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (تذنب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنب وهو جعل الشيء ذنا به لشيء آخر لكونه تنميا لها ومتعلقا بها وان اوردته القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده) اي ضد ذلك الشيء (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى * فاعتزوا النساء في الحيض * او لا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * (والا) اي وان لم يفوته (فالكرهية) اي اللازم هو الكراهية دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالاامر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام * ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد (والنهي عنه) اي عن الشيء يستلزم (وجوب ضده) اي ضد ذلك الشيء (ان فوت عدمه) اي عدم ذلك الضد (المقصود به) اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالتنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن الزوج لان عدم الكف من الزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل)
 ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة
 احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار لبس بمفوت للمقصود
 بالنهى اعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء
 والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد
 السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
 جهة حرمة وابطاحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواط التي هي ضده
 لبس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم
 قربان المنكوحه او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا لبس بمفوت لتركه لجواز
 ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان في كل يوم سنة مؤكدة
 وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق
 والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
 التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع في جنسه) بمعنى انه حصص من الحقيقة
 محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشعول) اى ملتبسا بانتفاء
 ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعين) اى ملتبسا ايضا
 بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد
 (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشروع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة
 مؤمنة اخرجت من شروع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقات
 المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما)
 اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده (اعلم انهما اذا وردا لبيان
 الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا الحكمين
 موجبا لتقييده الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
 مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر
 بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني
 رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تملكك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حل المطلق على
 المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى
 المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
 يختلف الحادثه او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطاء فلا يحمل

خلافا للشا فعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب
 ونحوه اوفى الحكم فان كان الاول فلا حل خلافا له كوجوب الصاع
 في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين ومقيدا بالاسلام
 في الآخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة
 العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
 المأموره والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأموره وهذا معنى قوله
 (ولا يحمل) الاول على الثانى (عند اتحاده) اى الحكم (الا اذا اتحدت
 الحادثه وكانا) اى الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد
 الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق
 (الشافعي يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اى في صورة اتحاد
 الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثه او لا وسواء كانا في السبب اوفى الحكم
 (لان الناطق) بالمقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذى
 هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض)
 ولا تعارض الا في اتحاد الحكم الحادثه مع كونهما في الحكم دون السبب
 لا مكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة
 القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن
 الكلامان متعارضين (ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع في العام فقال
 (واما العام فلفظ) احترزه عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
 وجوده في محال مختلفة كعنى المطر والخصب بوصف بالعموم حقيقة
 اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
 والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
 الحد على الحد ود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناول) اختلف في حكم
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
 او خصوص وعند النجاشي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي (والمتأخر عند مشايخ ميمر قد حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ لعراق وعامة المتأخرين (لا يحتاج اهل اللسان) بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعد بوضع الحمل لا بعد الاجلين لان سورة النساء القصصى نزلت بعد الطولي فتسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطأ بملك اليمين اختيهما آية وحرمتها آية والمحرر راجع ونقل ابى بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النساقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على ككون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطع واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متاويلاته سواء كان بكلام مستقل او لا (محتمل) لانه شايع في العام بمعنى انه لا يتخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى * ان الله بكل شيء عليم * حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خسر منه البعض بمنزلة المنل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتوه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا في جوابه) (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اي لابس بمسند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

وهي قوله تعالى وما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطئ كل امة يملكو كنساء كانت بمجمعة مع اختها في الوطئ او لا مع اختها او بين الاختين ٦ وهي ان يجمعوا على حرمة الجمع بين الاختين فانهما يدل على حرمة الجمع بطريق الاختين سواء كان الجمع بطريق الوطئ او بطريق

الحكم على بعض السميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا بحكم العام (تعارضنا) اي ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيتين خلافا للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اي الخاص العام (ان قارنه) في النزول ان كانا من الكتاب او ورودا كانا من الحديث (وينسخه) اي الخاص العام (في قدر ما يتناوله ان تراخي) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا والثاني نحو قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن الاية على رأي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال مترسخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا تخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق الدفع والتغيير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلية في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الان خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه (قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو لابس الامن المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال شمس الأئمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المخصوص في العموم فقال علماء دليل المخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يثبتني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان

مطلق العام عندنا يوجب الحكم بما ينزله قطعا كالتخصص وعند الشافعي
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان
التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم
قطعا فالدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص
على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة) اي مقارنة
العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لا يلزم الترجيح بلا مرجع فيثبت
بينهما حكم المعارضة في متناولها قال (الشافعي رحمه الله يخصص) اي العام
(به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ
لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول
المولى لعبد لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام
(بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص
ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن
الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا
واما انه لبس له غير ذلك فاما هو بالعقل لا غير (قلنا معنى تخصيص الحس
تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانة فلاشكال وعن العادة نحو
لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان
نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة
حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميها مخصصا لكنه لا يجعل العام
ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي
قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من
اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والغاية وبطل البعض فان شئت منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل
العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم موث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبده
احرار الابعاض اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للشبهة الا ان يبين
المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون
القياس ناسخا كما سيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا
(ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد
لان الظني يفسر الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد عالج
كونه ظنيا فيما اذا كان متنا وله مجهول لا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ
في المجهول) يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان
عدم الدخول تحت حكم العام لرفع حكم العام عن البعض بعشوته ويشبه
الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما
ولا يطل احدهما بالكلية فالتخصص ان كان متنا وله مجهول لا عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط
الاختصاص به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا يبين فلا يزال بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وعمل كونه ظنيا فيما اذا كان متنا وله
معلوما بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متنا وله
معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم يدرك علمه فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما في العمل
من التراجع وبعد ما تعينت لا يدري انها في اى قدر من الافراد توجد
وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يبين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما
عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان صحت ان معلوما فمن جهة
استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعي) سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا (اعتبار بالناسخ) فانه لما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان
الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقريرين يكون العام في الباقي قطعي
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما
كان المخصوص او مجهولا (كلا استثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص) كلا استثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم
فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجة
كلا استثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط) والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد ولم يقبل
بعد التخصيص يشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقة) لانه
حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق والاكتفاء على انتظام جمع من
المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا اكثر مشروطى الاستغراق ايضا
على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه يصير
مجازا لكلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة
كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قبل
البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل
فاذا اريد به البعض كان مجازا (قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب
الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة
عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض وما اختاره صاحب التنقيح من
انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثين فضعيف
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى
اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا
(الفاظ العموم) اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه
وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال
اولا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى
ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا
القسم اما ان يتناول المجموع لكل واحد وحيث ثبت الحكم لها انما
يثبت لدخولها في المجموع كالرهيظ والقوم والجن والانس والجميع
او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعيا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا
ما اختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان
ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
(الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث
لا عهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم
(اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه
حقيقة التعيين وكالتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قریش
ولم يذكره احد فخل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل
العموم واوردان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا
واسم علم نحو كسوت زيدا ان رأسه او اشارا اليه نحو صمت هذا الشهر
اليوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولاً بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه
يتضمن صيغة العموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
لمعرفة اي جميع اجزاء العشرة واهضاء زيد وایام هذا الشهر واحاد
هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول واذ لبس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه لئلا يؤول المستثنى وغيره فيصح
الاخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة
فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا لبس من الافراد
لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وفي معناه) اي معنى الجمع المعروف وهو الذي
يتعلق بالحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الافراد وحيث
يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كارهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لبس فيهم امرأة والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد دليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول بجميع
الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال رهط او القوم الذي
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئاً واما حجة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون
مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الا واحداً (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا
في منتهى التخصيص في الجمع فقل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح
شمس الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر
الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان
جمعاً او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لأنها ادناه) فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً وانما قلنا
ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان
وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني
زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي
الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى * فان كان له اخوة فلامه
السدس * والمراد اثنان فصاعداً لان الاخوين يحجبان الام من الثلث
الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا (الثاني
قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * اي قلبا كما اذا جعل الله تعالى لرجل
قلبين (الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله
حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه الصلاة والسلام والجواب عن الاول
انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً وحجماً والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً بل باعتبار انه
يثبت بالدليل ان للآثنان حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع لبس
في جمع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين
بالاتفاق وانما الخلاف في صيغة الجمع وضمائر صرح به ابن الحاجب وغيره
ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك
بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقاً وحجماً او في
الاصطفاة خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما
وارتفاع ما كان منهيًا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على
غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك
لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعرف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان الجمع المعروف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة
وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان اعتماد الاصول من العربية
فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح
نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان
ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى
انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في
الرهط بانه لما كان موضوعا للمادون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغراقا لافراد
الغير المتناهية (وقولهم) اي قول مشايخنا (محملا باللام) يعني الجمع المحلى
باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل
ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان لبس القصد الى عهد
وامتغراق فلو خلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يتكلم الناس
بحث بالواحد الا ان ينوي العموم فيبتدئ لا يثبت قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه (واليمين يتعقد لان عدم تزوج
جميع النساء متصور عن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت
الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (لبس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه
مجازا عن الجنس (في صور لبس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مضاغ للخلف الا عند تعذر
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شئ من الابصار
ايكون عموم السلب (والمفرد المعروف) باللام او الاضافة وهو معطوف
على الجمع المعروف (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معه
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت
الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء بحث
بالواحدة (وتخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اي الواقعة في موضع
ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد (فان قيل فبئس يذبحون
عمومها عقليا لا وضعيا) قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت
من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن الجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها
عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء
كل فرد لا ينافي ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له
بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد) قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس
النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي (فان قيل اذا افادة
العموم بالوضع النوعي هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي
قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف
اوباء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق
باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
الجمع عن مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف بالالف او الاضافة فهو
الجمع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد
الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
باعتبارها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالثنى والمجموع والمشتقات
والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين
بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من
الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي
فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

(حقيقة) نحو لا ضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النفي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا ضرب رجلا اما ان قصده الجمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والنفي بالعكس ٦ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اي اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي الاتحاد) بين مدلولي الاول والثاني لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد لفصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الامانع) كما تغايرت المعرفة في قوله تعالى * وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى * وهو الذي في السماء اله في الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعزل وعامة) لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا) ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد في الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتب في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اي ولكون من الشرطية

عامة قطعا (سويا) اي ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم) حيث قالوا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية للتبعض (و) لذا ايضا (راعا) اي راعا ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم في الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الواحد فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعض) وحقيقة فيه لما تقر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخفى عن التبعض (ففي) صورة (اضافة المشية الى العام) يعني من هي الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعض (وجملت على السبب) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر الخصوص معه) اي مع العموم فينبول بعضا عاما وذلك في انية اولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم على العموم وان اضيفت الى الخاص فلا قرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا عنهما يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اي تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في اصول شمس الاثمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والا كثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم (فان قيل ففي قوله تعالى

٦ المراد بالعكس مجرد ان النفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاصا بمعناه وان كان الشرط في الاول ومعنى الثاني ان ضرب فاسقا التوبة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتصر

* فافروا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملاً بالعموم
 كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة (قلنا بناء الامر على التبسر
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
 متعسراً (وينتاولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي
 ضمير المذكور لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري
 فهو حر على - عتق الجواري اذا خلات (ويستعار احد هما للآخر)
 اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشی على بطنه * واما العكس
 فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اي العقلاء وغيرهم
 (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ما تكونوا يدرككم الموت *
 وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال
 لامرأة انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه
 لبس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتي للاوقات) اي لتعميمها ولذا
 لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد)
 اي للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء)
 قال في المغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس
 ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو وكلهم آتية واجزاء المفرد المعرف
 نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا
 اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب
 في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب
 متكبر جبار * بتوكيد تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما
 كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل
 ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً و) نعم (الافعال ضمناً) اي
 في ضمن تعميم الاسماء حتى قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل امرأة
 يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون
 الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلها
 بالعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صريحاً والاسماء ضمناً حتى لو قال
 كلما تزوجت امرأة فكذا فترزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتصرف)
 اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان على - كل درهم
 يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر داراً كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة
 الشهور لجهالتها وعلى ما بين الادنى والكل اعدم اولوية بعضها فتعين الادنى
 وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه
 وانما قال (بما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والافرار ونحو ذلك احتراز
 عن نحو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم بل
 يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضاً في اوائل البيوع (وتخص)
 اي كلمة كل (اذا حقها) لفظ (اولاً) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
 اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة
 لان من دخل بعده لبس داخلاً اولاً لكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الاول
 السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما
 اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا ودخل عشرة معاً فلانه قطع
 النظر في كل منهم عن الآخر فصارت كل اول بالقياس الى المتخلف الذي
 يقدر دخوله بعد قطع الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولاً فدخل عشرة
 معاً حيث لم يكن لهم ولا واحد منهم شيء كما سبق (وجميع لشمول على) سبيل
 (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا
 فدخل عشرة معاً فله نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
 الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد
 ههنا اشكال وهو ان جميعاً لو كان لشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة
 فيه ومجاز في المنفرد فلا يصح جمعها في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا
 بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله
 (وهو) اي لفظ جميع (في) قولنا (جميع من دخل) هذا الحصن (اولاً)
 فله من النفل كذا لبس بعمري على حقيقة اعني الشمول على سبيل الاجتماع
 حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة
 والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض
 على الدخول اولاً بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولاً حتى يستحق
 كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
 (للسابق) في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد
 كالواحد عملاً بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا
 استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجب او منفي استفهما ما او خبرا وبلى فانها مختصة
بالجواب النفي السابق استفهما ما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب
اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب البس لي عليك كذا اقرارا
الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهما ما او خبرا
(او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهي فسجد وزني ما عز
فرجهم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هي للزنا قطعيا (او) كان
جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول
بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر
فانه عممه عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف
الشراء بالدرهم الى نقد البلد) وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب
وذلك بان يشمل على الزند على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام
لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه
او ريحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة مموتة ايما هاب دبغ
فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه
يجعل مبدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله
على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال)
التمسك فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى
ما يحتمله اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

الفعل المثبت لا تعم) لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكمي نعم لانه نكرة
في سياق النفي اما الفعل المثبت فالصحيح ان حكمه لا تعم الا زمان
والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ
كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك
ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما
في وقت الاول والثانية (لانه) اي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا تعم
(بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك)
فيتأمل في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه فذلك (والا) اي
وان لم يرجع بل ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت
(بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اي على البعض الثابت
بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلاة والسلام في الكعبة فقال الشافعي
لا تعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
(قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا
جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله) بخلاف الحكاية
مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف
حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا لاكثرين (لان
العدل) الذي لا يظن به الكذب اكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ
وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اي الفعل (عاما) بلفظ ظاهره
العموم (الا بعد علم بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا رطن الراوى
العموم فخكه كذلك (قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافة والا
فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال) واعلم ان بين هذه المسئلة
وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور
بعلامة المذكور) نحو المسلمين وفعلاوا (يختص بهم) اي بالذكر (الا عند
الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن
بعلامة المذكور الذكر اوصالة والاناث تبعاً بطريق الحقيقة عرفا ما ولا
فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل
وفي اهبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة (لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك) (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام لبس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فمتنوع واما ثانيا فلما اشار كنه اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها (فان قيل يدخل بدليل خارجي ولذا لم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوهما) قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشار كنه يحتاج اليه واذ دل دليل على تناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعان (يختص بهن) ولا يتناول المذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (ففي) قول المستأمن (امنوني على بني وله الفريقان) اي البنون والبنات (يتناولهما) اي الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لا في بناتي) اي لا يتناول لهما الامان في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني (فا) اي لفظ (وضع) اي عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اي الاسماء المنفرد المعاني عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بل انقل) من معنى الى الاخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجحولا لا ينان المراد به الايبان من الجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع الاستعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد من كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كأنعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت

هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقبل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القاثلون بالجواز فقبل حقيقة مطلق وقيل مجاز (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القاثلون بعدم الجواز فقبل لا يمكن للدليل القاثم على امتناعه وقيل يصح لكنه لبس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مراد وغير مراد وهو محال واما مجاز فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (واما الجمع المنكر فاما وضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (الكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلاشمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال (واما الظاهر فاعرف مراده) ولم يقل ظهرا لانه لا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان الموضوع فوق الظهور (بسماع صيغته) اي بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له ولا كما ان المعبر في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص او التأويل ولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
 هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
 اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
 ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر
 عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه
 وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في إيجاب العلم
 ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
 حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لا عبرة باحتمال
 لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قبل والحق ان كلا
 من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو
 ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الغريقتين
 بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فلبس بحق
 لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيد انه
 كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع
 فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا
 (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهر (و) مع
 احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فاذا زاد ظهورا)
 اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
 بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
 هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
 على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور بين
 * وانكحوا الاياما فانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة
 الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو * مثني وثلاث
 ورباع * اوسباقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على
 مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط
 الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثانى لكونه جواب قول الكفار * انما
 البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
 فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها
 حاوية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الاثمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان استفاق
 هذه الكلمة من قولك نصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير
 المعتاد منها بسبب بشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم
 يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب)
 قال شمس الاثمة رجاء الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى
 كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
 فان السيرة بعموم الخطابات لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهر
 بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله
 تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا * هدا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
 في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق
 كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع
 والربوا كما قال الله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه
 وجوب العمل بما وضع يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل
 والتخصيص والنسخ احتمالا غير نش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى
 القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال
 على زيادة ايضاح النسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث)
 لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع
 والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فاذا زاد وضوحا على النص ببيان
 التفسير والتقرير) فان ما به ازدياد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون
 مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ
 مجعلا فلحقه بيان قطعى الدلالة او الثبوت فانسده باب التأويل فانه
 اذ لو لم يكن قطعى الدلالة او الثبوت لا تنفتح باب التأويل فان المجمل
 لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع (والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما
 فلحقه ما انسده باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل
 وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير
 ظاهره فلحقق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق
 بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله
 تعالى (خلق الانسان هلوعا) الآية حيث بين بقوله * اذا مسه الشر
 جزوعا واذا مسه الخير منوعا * ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فان الملائكة
 جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل
 يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) من الثاني الثاني نحو
 طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلاث فبذكر الواحدة
 انسداد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه
 (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه
 عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب
 العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل
 والتخصيص والنسخ (وهو) اي المحكم (اما عينه ان انقطع احتماله)
 اي احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأيد كقوله تعالى * ولا ان تنكحوا
 ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلاة والسلام * الجهاد ماض
 الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه
 مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس
 ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع)
 احتماله النسخ (بمضي زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر
 والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل) من
 الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلمها
 كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى)
 في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر
 بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص
 من الكتاب ما قال ان قوله تعالى * والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين
 * نص بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
 ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سبقت لئمة الوالدة على الولد
 فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام * للعربيين اشربوا
 من ابوالها والبنها ظاهر في احلال شرب ابوال ابل لان سوقه لبيان
 الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام * استنزها عن البول نص في وجوب
 الاحتراز فهذا راجع ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال
 تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

توضاً لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله
 عليه الصلاة والسلام المستحاضة توضاً الوقت كل صلوة مفسر فيه فرجع
 عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى
 عدل منكم * فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
 ووجوب قبولها منهم بالا جماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير
 قبول الشهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
 تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * المقتضى لعدم القبول من المحدث
 في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأيد فرجع
 واعتراض بان لا نسلم ان الاول مفسر كيف والا امر يحتمل الايجاب
 والتدب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون
 للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العيمان والمحدث ودين في القذف
 في النكاح (واجب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لا غير واحتمال
 المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه
 والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد
 يوجد لاسيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشأ فكل
 نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق
 يقتضى ان يكون التمثيل لهما لقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول
 في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد
 مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساوى)
 اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فبسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
 او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب
 كما في قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر في انها نكحة نص
 في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وان كان نصا
 في اشترط الولي المنافي لكونها نكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى
 هذا ففس (واما الخفي) لما فرغ عن اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما
 كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول
 الاخر فقال (فما خفي مراده بعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغي ان يكون
 الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته لظاهر الذي
 ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
لظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق (الطرار والنياباش)
لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد) من اللفظ الخفي
(ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) لما خفي
فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله)
اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور
المالك ويقطعه فله مزية على السارق من اليبس في معنى السرقة وهو
الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر
فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنياباش فانه
ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما
المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك) ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر
يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما
لغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل
ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم فانه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشبه في حق داخل
الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن
غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو
البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل
منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة
الكيفية بان يجب ذلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية
بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتأمل ظهر
ان المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء
(لاستعارة بديعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة
اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) اي النظر
في محامله (ثم التأمل) اي التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخر
في اشكاله وامثاله (واما الجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى)
كن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي بجمل لان الاجمال في اللغة
الابهام وقوله يرجى احتراز عن المشابهة فان بيانه لا يرجى (فان قيل اذ انزل آية
لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها
جملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها منسابة (اجيب بانه لا بد ان ينظر
فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اي الجمل انواع
ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوغ مثلا
(او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
كالربوا والصلوة والزكاة (او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد واحد
منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجيح) لاحدهما على الاخر كما في المشترك وسببه
اماتعدا الواضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى
(وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجمل) ما اراد بالجمل
(ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) الجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما (وهو) اي بيان الجمل (تفسير ان
شيئ) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة
والزكاة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس
بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد
لحقه بيان يفيد الظن فكان مؤلا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي
قرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اي وان لم يفد البيان الظن ايضا
(فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا
الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون
مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤلا كالربوا فانه محلي باللام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عليه الصلاة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علمه هي القدر والجنس صار مؤلا (واما المشابهة فانه قطع رجاء معرفة مراده) اي للامة اما النبي عليه السلام فربما يعاينه باعلام الله تعالى كذا قبل (وهو) نوعان الاول (مشابهة اللفظ ان لم يفهم منه شيء كقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتعميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المشابهة بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقيين والاكثرين على الاول (و) الثاني مشابهة (المفهوم ان استحالة ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كلاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يدا الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لا وجه لعدده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب لما لانسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المشابهة فليست مل (بناء على لزوم الوقف على الله) الدال على تأويل ان المشابهة لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المشابهة بوجه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله لا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المشابهة ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذهيتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فينبعون المشابهة الرابع انه ليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن مشابها جعل الناظرين فيه فر يقين الراغبين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المشابهة حظ الراغبين

بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فينبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون اماناه اي صدقنا بحقيقته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضع الحال الراسخين بخذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المشابهة عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر * ومن جود الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او بخلاف * على ان قراءة الاحاط لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينشأ في العطف اذ القراءة طبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز (اقول لاضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من المشابهة الا التسليم على ان اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب (واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه في زعم الدلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى * الامن ارتضى من رسول * يدل على التقييد والوقف وان لم ينشأ العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لافيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى * ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المشابهة ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه **كالمجسمة** مثلا (اقول الذي يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المنشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم
من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده
ما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم هذه الآية فقال اذ رأيتم الذين يتبعون ماتشابهه منه فاولئك الذين
سماهم الله فاحذروهم امر بالخذر من غير فصل بين متابع ومتابع
فينناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يفسر
من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام فن قال انا افسر
الجميع فقد تكلف ما لم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الرابع
بانه لو قصد ذلك لكان الاابق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن
الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدأ (وان جوزه) اي تأويل المنشابه (المأخرون) وهو مذهب العراقيون
وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لا يفهم لا يليق
بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم
المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
ثانيا لو لم يكن للراسخ حفظ في العلم بالمنشابه سوى ان يقولوا انما به كل
من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث
لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم
انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام
بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله من غير تكبر من احد وهذا كالاجماع
على عدم وجوب التوقف في المنشابه (واجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمنشابه في اراءهم الباطلة
اضطر الخلف الى التكلم في المنشابه ابطالا لا قوا لهم ويانا لفساد
تأويلهم (ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل
المنشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان
يقول الراسخون يعلمون تأويل المنشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال
ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان
هذا لا يختص بالمنشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى

عجابه ولا ينتهي غرابيه فاني للبشر الغوص على لآئيه والا حاطة بكنهه
ما فيه ومن هذا قبل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التزويل) اي
تنزيل المنشابه (على) رأى (الاول) انما هي (ابتلاء الراسخين) هذا جواب
عما ورد ان الخطاب بما لا يفهم وان كان جائز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق
بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المنشابه هو
الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالا امر بطلب العلم كمن له
ضرب من الجهل لان العلم غاية مقناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب
من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلما راسخ في العلم نوع
من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل
غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر (ثم لما فرغ من اقسام التقسيم
الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهي اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبتته فيكون معناها الثابتة او المنبئة في موضعها الاصلى والتاء
على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث
لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى
المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لانه مطلقا
(فما) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا محازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اي
معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق
في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي
الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا
وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع
الاضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كل فظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كل فظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التفتيح من القسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما او خاصا او امرا او نهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيا) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه لبس باب ويقال للجد انه لبس باب (فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية * ما هذا بشرا ان هذا الاملاك كريم * قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رحماتها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجع) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتراكا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالجواز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحتمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللايقى الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعول من جاز المكان يجوززه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فا) اى لفظ (استعمل في غير ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف

لمشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له (والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيا عنها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيا عنها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لجواز التجوز ليجرد وجود العلاقة لجواز اطلاق تخللة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن السببية واللازم باطل بالاتفاق (واجب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن مقتضى لبس بقادح لجواز ان يكون لما منع مخصوص فان عدم المانع لبس جزء من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان يزل التعادل منزلة التناسب بوا سطة تملح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه (و) ان تأخر عنه فهى (الاول) اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان

وفي جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
مثل اليتامى في قوله تعالى * وآتوا اليتامى اموالهم * مجاز وقت اليتام
لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتل
في قتلت قتيلًا والخمر في عصرت خيرا وان صار المسمى في زمان الاخبار
قتيلًا وخرا حقيقة بخلاف قولنا كرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيمًا
ولا تشرب العصير اذا صار خرا فانه حقيقة لكونه يتيمًا عند التخليف
وخرا عند المصير (و) على الثاني ان كان حاصله بالقدرة (فهى الاستعداد)
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما
(و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخرى حاصله سواء كان
حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه
نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطهرين
في الفضلات او يحلوا لهما في محل واحد كاستعمال الحبة في الايمان
الحلين في الشخص او يحلوا لهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى
الله تعالى في رضى رسول الله او يحلوا لهما في حيزين متقاربين كاستعمال
البيت في حرمة بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهى (الحلول) المتناول
للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزء الاخر كاستعمال الركوع
في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
في المقيد كما في صور حل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن
في الانف والمشفر في شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للآخر والاخر مسببا عنه
اما بجهة الفاعلية كاستعمال النباتات في الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في الغنم والعهد
في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لايمان لهم فهى (السببية) والمسببية
(و) اما ان يكون احدهما شرط للآخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان
في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه
آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى * واجعل لى
لسان صدق في الاخرين * اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة

للالية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على الغنم يجوز ان يكون للسببية الغائية
وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجازا وشرعيا) يعنى كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك
العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف
لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما مر ان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعى بالاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة
والبيع اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما) (في النكاح) فان الهبة
وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة
فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا
نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة ثبتت الهبة (وعند الشافعى رحمه الله
لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر
ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح
والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبأ عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما
عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضور الرسول عليه الصلوة
والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب
المهر وهو لا ينافى صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب
المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحمل
ازواج النبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

امهاتهم وعن الثاني اننا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهم على الملك) قلنا انما صح بهما لانها صاروا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهم على الملك (واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون النسب بالنكاح) واعلم ان هذه الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بغضه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النباتات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعاق كما عيأني (ثم ان كانت الاصلالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشبهتين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجده وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتدائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج لانها كانت في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علة مألوية والاسباب علة آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكك عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل يتبنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور) قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصل عند حصول الملزم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم لانه احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء) قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (الحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحال اليه والحال فيه اصل من جهة كون المقصد اليد (الاول نحو فليدع نادية) اى اهل مجلسه الحال فيه (والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله) اى فى الجنة التى يحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصلالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الا من) طرف (الاصل كما في السبب المحض) وهو ما يقضى الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير النكاحية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لا انتفاء شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سياتي انه اثبات القوة الشرعية (قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي) يقع (العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذكل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبهة وههنا لبس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد يكون منبئة عن التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المنشأ بهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصروفة بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احد هما اقوى منه في الآخر وانت تريد الخاق الاضعف بالا اقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه (واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف) ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لاني الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا من كيان امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخل في مفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى (نعم قد يكون التشبيه مبني على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة) (والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه للاستعارة (و) كذا (تعتقد) بناء على الاصل المذكور (واجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعملي كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفيد العقد ولو قال بعث منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا لاجارة وارذ كرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان مسمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة ولبس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا الكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اي الاجارة (في) صورة (اضفته) اي العقد (الى المنفعة) لبس لفساد المجاز بل (لانها) اي المنفعة (لا تصلح محلا لها) اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اي المجاز (ثبوت ما اراد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو تباع الصاع بالصاع عين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار الخصوص (اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود ارمائة الازيذا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد لبس باب كما يقال للرجل الشجاع لبس باسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا لبس زيد بانسان) (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه
عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجائزين ولا حقيقة (واجب
بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد
بصحة النفي) اقول لبس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي
كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال
بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان اول
جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق لبس بانسان
وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة
النفي متحقق لكن الاول لبس بجزء والثاني لبس بلازم نعم يرد الاشكال
قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه
مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويخلفها) اي المجاز
الحقيقة (علم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز يخلف عن الحقيقة اي فرع لها
ثم اختلفوا في ان الخلفية (في) حق (التكلم) او في حق الحكم فقال ابو حنيفة
رحمه الله في حق التكلم لا الحكم (لانهما) اي الحقيقة والمجاز (من اوصاف
اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفي صحتها)
اي الحقيقة (لفظا) اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من
امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع
الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين العموس حيث
لم يجب الكفارة (وقالا) اي الامامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم
لانه) اي الحكم هو (المفصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتردون
الوسيلة اليه (فشرط صحة احكامها) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض
فلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو (التصرف اللفظي لا يتوقف على
صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
على صحة الحكم وامكانه فان من قال الامر انه انت طالق الفا لا تسع مائة وتسعة
وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى واجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وان
صح تكلمه والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لا في الحكم
والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات
المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر) اي لعبده
الاكبر (سنامته هذا ابني) مراد به البنوة اصل وهذا ابني مراد به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد
به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك
القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)
العبد (عنده) اي عند ابني حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه
متعينا (وعندهما) الاصل ثبوت البنوة في الخارج والخلف ثبوت الحرية
بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد
(عندهما) اعلم ان ثبوت العتق عند ابني حنيفة رحمه الله عليه طريقين
(الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على
من لبس بابن لا شترا كهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو
في الابن اقوى واشهر) الثاني اطلاق السبب على المسبب فان البنوة
من اسباب العتق فن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابني) حيث لا يقع به العتق (لانه)
اي النداء (لاستحضار المنادي) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى
مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقعه) اي وقوع العتق (بما حر
و بامولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اي لكون كل واحد من
هذين اللفظين (صرحافيه) اي في الاعتناق اما الاول فلكونه حقيقة
فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة (واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان
مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلانية
لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اي ولكون
المجاز خلقا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة
لان شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينافيه (فاذا تعذرت) اي الحقيقة
بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم (وقبل المتعذرة ما لا يتعلق به
حكمه وان تحقق والمهجورة ما ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
(عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اي
المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذر فلا يصار
اليه (واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة
للغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضين خان بل المراد المعنى المجازي
وهو الدخول حافيا او متعلا او راكبا (واما المهجورة شرعا فكانت وكيل
بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء) فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب
المجازات كالبحث والمدافعة لالا ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هي
عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل له عمادت عليه القرينة كما هو الواجب
لا اذا تعارف المجاز) اي غلب في التعامل عند بعض مشايخنا في التفاهم عند
مشايخ عراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده
لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لجهما
لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصرا المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل
لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في
مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب
التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الخنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى
(وقد يعذران معا) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناه (اذا كان الحكم
ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل
مجازا او كناية تصححها فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته
هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة
النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب اما في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي ممن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يوثق اقراره في ابطال حق الغير ولا
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي من لوازم
البنية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابني للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر
المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي
والمجازي (مرادين بلفظ) واحد لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد ه كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على ارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي فن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردّها (فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملازمة (في قوله تعالى اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملازمة مطلق المس الشامل الموطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز) قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن البحث ثم لما كان مسائل يتراى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردّها وحققها فقال (واذا قال) حالقا (لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع ذلك) اي لفظ لا اضع قدمي (على الدخول حافيا) الذي هو من معناه الحقيقي (و) الدخول (متعلا) وماشيا (وراكبا) الذي هو معناه المجازي (و) انما وقع لفظ في دار فلان (على الملك) الذي هو معنى الحقيقي (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازي (بعموم المجاز) اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل المعنى الحقيقي ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيجئت كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيجئت بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان غيره ساكنها لايحتمل ان تقطع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عدي كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله) اي في مثل هذا الكلام لبس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن بولهم يومئذ بده فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعبدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال الله على - كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي معنية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند القوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا واحة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لم يظهر تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لم يذكر
واليمين لانه) اي هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعا لذلك (يمين)
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وخواه لان النذر ايجاب للمباح
الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذي هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كما في
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
والثاني ان الجمع لا يتدفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم
لبس الايبان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز (واجيب عن الاول
بوجهين) الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن
ان يكون مرادها فصارت كالحقيقة المنهجورة فلا يثبت من غير نية
(والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينيا الا عند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد
(واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان لبس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينيا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة
يمينيا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط لهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام
البيع وكالاته فانه فسخ نظر الى اللفظ وبيع نظر الى المعنى حتى تراعى فيها
احكامها فكذلك ههنا تراعى احكامها حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء
باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سيما انهما مرادان لكن لانسلم انه من
قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة
ولا يفهم معناها الا بالارادة والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي

والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا
المعنى) اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فبين قال الله
على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة
صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون
النذر في الكعبة او خارجا عنها لان هذه اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام
عرفا اذا احرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام
وذكر اللان واردة الملزم كناية (ثم شرط صحته) اي المجاز (قريته تمنعها)
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة
عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند اثمة الاصول وان جعلت داخلية
في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه النخلة
(او عقلا) نحو * واستفزز من استطعت منهم * فان العقل يدرك ان الحكيم
لا يريد ظاهره (او عاية) كافي يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال
الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي
الخروج مطلقا (او شرعا) كافي اتوكيل بالخصومة وقد سبق (ههنا)
اي القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام)
اي لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (بدلالة الحال
في يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في
المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك
الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب
يقضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (في الكلام فاما)
ذلك الامر (زيادة معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان
بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بزيادة ليست
في البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على الغنم لزيادة خصوصية
فيه (او نقصانه) اي نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اي في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص
الاخر بنقصان لبس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع
على المكاتب فان المملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اي مضمونه وخواه
عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلاة والسلام *

انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان * فان مضمون هذين
الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية
والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبي عليه الصلاة والسلام معصوم عن
الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل
قوله تعالى * واسئل القرية * والحكم وما في معناه كالآثر واللازم مشترك
لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة لبس حكم الاعمال واثره على
مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة
ولامعنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتها جميعا (اما عندنا
فلان المشترك لاعموم له) (واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده
من قبيل مقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل
يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين
(الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لاصلوة
ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفي
صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل
بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل (الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على
نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على
اقرب المجازات الشبيهة له ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي لبس به صحيح
ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احدا الامر
دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول
لوجهين (الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر
الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه
ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز
الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومته اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والتكاح (فان قيل
هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل
الثواب) قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر
في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الآخروية والعقوبة
الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد
الثاني والالزام العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط
النية في الوضوء والثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى
عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة والاوهم (قيل و) من هذا القبيل
(مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اي كل ما اضيف فيه الحرمة
الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض
العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه
من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح)
الذي عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ
حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرام لعينه
ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل
في الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن
قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار
الفعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل
دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك
من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة كلها لما في ذلك
من قوآت الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف
او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه ان الميتة منشأ لحرمة
اكلها فاذا قلنا خبر الغير حرام فعناه ان اكله حرام باحدا الاعتبارين (ثم)
الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعي
اليه) اي المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالعدو) فان لفظ
الحقيقة قد يكون وحشا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفيقي مثلاً ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لا تنافر فيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابرين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملتزم بينه على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملتزم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينه (او تلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفخم فيه جرم موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (او مطابقة تمام المراد) المراد وهو الخاصية والمزية التي تقاد بالكلام وتام المراد كيفية افادته بتركيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب الزوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز لينسب ذلك (تذنب) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالاتهما على معاني بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجمع حروفا تغليبيا وتشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال (والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والافهى من حروف المباني (فالواو لمطلق الجمع) اي جمع الامر بن وتشرى بكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر ما بعدها عن ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابى حنيفة رجة الله عليه واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للتنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء) اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) لبس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق في ازمة التعليق لا) في ازمة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوء ان دخلت الدار فانت طالق تلت مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم اجزئة) بان يقال لغير الموطوء انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (و وقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة لبس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

لأنه قريب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط
 كالمجزع عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
 المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اوردها مقبسا
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى هذه
 الصورة واما في محل النزاع فيعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة
 الثاني كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق
 بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على
 الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)
 اي الواو اذا دخلت بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء
 مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزءا لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك
 (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقولها ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق
 عین واحد ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين
 فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فنفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشئين (في الحصول) اي حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما
 افادت ذلك اذلولها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني والعكس
 (فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه
 طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى
 هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
 الذي بين الحال وذيها من محتملانه فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج
 (كاد الى الفاء وان حرف لا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه
 للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبيدهما
 كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية
 بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكية فانت طالق يتعلق الطلاق
 بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان ادبت الى الفاء فانت حر (فان
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه لوجوب
 تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال
 قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤدا الى الفاء وانما حل
 عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح بمن يصح
 منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
 لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حل على القلب الذي
 هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
 بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه بمعنى الكلام اد الى الفاء تصرح
 فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اي لافادة كون
 ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون
 الاتباع مجردا من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففي) قوله
 (ان دخلت هذه) نداء (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما ولا بتقديم)
 دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بأخيرها) اي الثانية عن
 الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلامهلة
 (وتدخل حكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه
 عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال (بعت منك
 هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
 عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت
 القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر
 حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملانه لرد الايجاب
 بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
 انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع
 والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت
 دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو قيد ظالم
 ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا
 فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله اد الى الفاء فانت حر يعتق حالا) لان معناه
 اد الى الفاء لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
 بتقدير ان ادبت الى الفاء فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بالضرورة (فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل) قلنا
 فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل
 الترتيب فكان اولى من الاضمار (وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف
 الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى
 فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد
 مع الماضي نحو ما كنتي اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من
 الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للو وافي) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى
 لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل
 بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل
 الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب
 الى الوجوب لا الواو واجب ويبقى الفاء على حقيقةها (وتم للتراخي) وهو ان يكون
 بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم)
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً بكمال التراخي
 اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجوداً من وجه دون
 وجه ولا نه ادخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما
 في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلاً
 والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظاً مراعاة لحق
 اللفظ (قلنا لبس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي
 اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى
 تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط
 في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به
 الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة) انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
 الدار نزل الاول (لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالمفصل عنه صورة
 (ولغي الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط يتعلق
 الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني)
 في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت
 ثم قال انت طالق (واخي الثالث) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني
 ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
 خبراً بلا مبتدأ فيلغو ضرورة (قلنا انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به
 الاول (وفي) حق (الموطوءة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثاني)
 لعدم تعليقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلاً فيقع طلقتان (وتعلق الثالث)
 لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل
 الباقي) اي الثاني والثالث اوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (يتعلق
 جميعاً) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور
 كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلو وجود العطف يتعلق بكل الشرط
 و اوجود التراخي حكماً يقع مرتباً فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة
 يقع الثالث والافيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (للو او)
 بجامع كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى
 غيرها خيراً منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذي هو خير وانما حملناه
 عليه عملاً بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في
 هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعاً وهذه الرواية
 هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار
 ولو صحت لكان ثم ثم بمعنى الواو مجازاً لاننا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل
 بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث لبس بواجب بالاجماع فتعين المجاز
 في ثم دون الامر تحقيقاً لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له
 (وبل للاعراض عما قبله) اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
 لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصاً في نفيه نحو جاءني زيد لا بل
 عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات
 ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
 ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
 تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية او بتأويل
 ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
 التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
 بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
 (ففي) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثاً) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع لا حيران لبقاء المحر (بخلاف) قوله (له على) درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقربيه او لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال على - درهم لبس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم الخطاب عدم محيي عمرو ايضا لخطا بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت الاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا فحجاءني زيد لكن عمر ولم يحجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمر وحاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه الاستدراك لبس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لممكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك (على الف قرص فقال) المقرله (لا لكن غضب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلاكن وحل على الخطاء في السبب لا الواجب فنفى القرص واثبت الغضب (فلولا) اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجير النكاح لكن اجيره بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون منسقا لو قال لا اجيره بمائة لكن اجيره بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجير النكاح بمائة لكن اجيره بمائتين كان كلاما غير منسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والاي لم يثبت في ذكر القيد

اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولافلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير موضع من دلائل الإعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واماننا فلان رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالة على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واماننا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيره بمائة لكن اجيره بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير منسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاحد ما فوقه) اي ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك في الاخبار) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمحجئ احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للشكك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واطهار نصفه مثل وانا اواباكم لعلي هدى او في ضلال مبين* وبالجملة الاخبار بالمبهم لا تخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للشكك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والنسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (فني) قوله (هذا حرا وهذا لجمعه) اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتهما) أي جهتي الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلهذه الاخبارية (لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر) رجحان احتمال الخبرية ههنا (وللهذه الانشائية) (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين) المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل عند البيان) حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (وللهذه الاخبارية) (صح الخبر عليه) أي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات كما اذا قرر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه (ولذا) أي ولكون او لاحد الامرين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك في الخبر والتخير في الانشاء (ابطالا) أي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قول المولى (هذا حر او هذا لعبد ودايته) وجعله لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشبئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة رحمه الله هذا القول بان (جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي يحتمل التعيين حتى لزمه في العبدن ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالاحتمال اولى من الاهداف فيلغوز كرضمته كالوصية لحي وميت (وفي) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطف للثاني باو والثالث بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الاولين) لان سوق الكلام لا يجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له اخبار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان ك ما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحث بالاول او بالاخيرين جميعا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى والثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فثبت التخير بين الاول والثاني بالاتوقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التغير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجب ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمع في احد شقي التخير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغيره قطعاً (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق (النفي) وما بمعناه كالنهي (لفظا) نحو ما جاءني زيد او عمرو أي لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا أي لا هذا ولا ذاك فيمثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معنى لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فبعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها النفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحث بالبعض

(القرينة) حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقع احد النفيين فيثبت تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت ولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت ولم تكن كسبت هذا كلامه) واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن * من لم يجعل الله نورا فلا نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلام لا توجيه لمرامه) (واما نانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا يتنافى كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها نفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلاء الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالخاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي ودخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والافعل على نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذلك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذلك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لا احد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة) قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الاباحه) ولبس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بان لا يجب في الاباحة لانيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون اولا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول (كقوله تعالى لبس لك من الامر شيء او يتوب عليهم) على احد الاقوال يل اى لبس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لزمك او تعطيني حق) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقة واستعير لما يحتمله وهو الغاية والاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن ان لا حقان بقيصرا * فقلت له لا تبك عيني انما * نحاول ملكا او نموت فنعدرا (و) قديكون او (بمعنى بل كقوله تعالى) فهي كالجارحة (او اشد قسوة) اي بل اشد قسوة قبل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض * فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بانتقاصها * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاختلاف جزاؤه الصلب والاختلاف جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الاثمة بعد ما ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض لبس كما ينبغي (اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجي فلا حسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اي من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للاتصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وابصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان بلا بسة زيد (فلا تخرج) اي اذا كانت الباء للاتصاق فقول المولى لعبد لا تخرج (الا باذن يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه

(لا تخرج)

في تحقيقه ان حروف الاستثناء يقتضي ان يكون ههنا مستثنى منه وحرف الجر يقتضي ان يكون ذلك غير الاذن لان الاتصاق

لا تخرج خروجاً الا خروجاً باذن والنية في سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض بقي ماعداه على العدم (لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن لبس من جنس الخروج فحمل على الغاية المناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهاه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قديقع حين السعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن) اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعتراض عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الالف سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجاً باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال (والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجاً ملصقا بان اذن لك لا يبق اختلال اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان اوفى جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقية الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتب بالقلم (وقيل انها رجعة الى الاتصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اي اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسايل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالا ثمان) في البيوع فان المقصود الاصل من المبيعة هو الانتفاع بالملك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود

انما يكون بين شئين ملتصقين فلا بد ان يكون المستثنى غير الاذن فيكون مستثنى منه كذلك فاخر مصدر الفعل المذكور اذ لا دليل على غير ثم غير الملفوظ اذا قدر ملفوظا ان كان ذلك اذا قدر ملفوظا ان كان لغة شرعيا يسمى مقتضى بينهما ان يحنثا في موضعين المقتضى الحذف قبل العدم دون المقتضى كسبائي في موضع المصدر ثبت تعالى وههنا المصدر لوقوعه تقدير لغة لا شرط فانه في حكم في سياق الاستثناء لان الشرط في سبب الصريح وقد وجد فالصدر عموم الخطر في جميع الخروجات اوجب الخطر لو اقتصر باذن او غيره لو اقتصر فاذا اشترط خروجاً موصوفاً بالاذن بقي الباقي تحت الخطر على عموم

التمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الايمان (فبعت) اي قول البائع
 بعت (هذا العبد بكرة) من الخطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكرتمن يثبت
 في الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الخطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
 رأس المال واكرمسلم فيه (فبراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر
 والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) راعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز
 الاستبدال في الكرقيل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفرع ثان على
 دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اي استيعاب المحل بالفعل (كالاته) اي
 كالم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل
 والآلات نحو مسحت الخائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
 مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
 لكونه المقصود شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التي
 من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوته على * ومسحوا برؤوسكم * ولما ورد على
 قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد
 وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب (في التيمم
 ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
 في الوجه كاللحية الخفيفة ولا مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على
 مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لعمرارضى الله
 عنه يكتيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للزراعين فان الوجه اسم للكل
 فلو لا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اي التيمم (خلف عن المستوعب
 وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف
 لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد في العضوين
 قائم مقام الوظائف الاربعه وانما نصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف
 يقتضى بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء
 وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة نحر كعب على الفرس
 او معنى فنحو تأمر علينا ولان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركبه
 دين (تستعمل) على (الوجوب) بالوضع الشرعي (فعلى - الف) اي اذا كان
 على الوجوب شرعا فقول المقر لفلان على - الف (دين) لا وديعة (الا اذا

(اوصل)

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه
 يجوز التصرف في الكر فبها
 قبل القبض بالاستبدال كما في
 سائر الايمان
 ٨ مثلا اذا قيل مسحت الخائط
 بيدي يجب ان يكون الخائط
 مستوعبا بالمسح لا اليد واذا قيل
 مسحت بيدي بالخائط لا يجب
 استيعاب الخائط بالمسح

٩ صار امرا علينا فان الامر
 علوا وانظاما على غيره

اوصل به) اي بقوله على - الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ
 ترجيحاً للمحمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان
 الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (في الشرط) اي
 في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو قوله تعالى يبايعنك
 على ان لا يشركن بالله شيئا) اي بشرط عدم الاشراك (فان قيل لا خفاء
 في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا
 كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه
 (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (في العوض)
 ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم
 للملزم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
 تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة
 الحقيقة فلم تحمل عندنا حنيفة على معنى الباء الا اذا عذر معنى الشرط
 (كافي المعاوضات المحضة) اي الحالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
 والنكاح فانها لا تحتل التعليق بالخطر لثلا يلزم معنى القمار فتحمل على
 العوض بالاتفاق تحكما للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر
 معنى الشرط كما (في الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)
 اي تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحمل معنى الباء
 فتحمل عليها بدلالة الحال (والشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففي) قول المرأة
 لزوجها (طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان
 اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شيء عنده) لان اجزاء الشرط
 لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض
 ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالتضايقين وثبوت المشروط مع الشرط
 بطريق المعاينة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
 اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
 الشرط فلا يتحقق المعاينة (ومن لا ابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
 وفي قولهم الى لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
 اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتعبير)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعض
دفعاً للاشتراك ورد بابطال ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
(ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعض مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد) (والبيان) نحو اقلان على عشرة من فضة (ومعنى الباء) كما في قوله
تعالى * يحفظونه من امر الله * اي بامر الله (و) تستعمل (صلة) اي
زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون
نصاً في الاستغراق (وحتى للغاية) اي للدلالة على ان ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزء منه اولاً والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها)
الثاني نحو (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فلاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
(بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها
(فيجب) اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزء من
المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاني
الرجال حتى هند (و) يجب ايضاً (انقضاء الحكم شيئاً فشيئاً) اي انقضاء
متدرجاً بان ينقض من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم حتى ينتهي
(الى المعطوف) الذي هو الافضل والاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل
(بالاعتبار) اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع
بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل ابلى حتى آدم عليه السلام اوفي الوسط
كما في قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون
(ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر)
نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف
عليها كما في قول امرئ القيس * عطوت بهم حتى تكل غراتهم * وحتى الجباد
ما يقدرن بارسان (او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم
اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما
اذا دخلت الافعال (صورة وان كانت في الحقيقة داخلية على الاسم
لان هذه الافعال منصوبة باضماران (فلا غاية) فانها الاصل والجل عليه
اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى
للمصدر نحو * حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

(فمعنى)

فان هذا الحكم يقتضيه حتى
من حيث كونها عاطفة لا من
حيث كونها عاطفة بل الاصل
في العطف المغايرة كما في ما جاني
زيد وعمر وبتبع حتى عمرو
بالعطف كما يتبع بالباء
لا فالجباد مبتدأ وما بعده
خبره والواو داخلية عليه لان
كانت حرف عطف لم يجز
دخول حرف عطف عليها

(فمعنى كي ان يصلح المصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء
ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام
احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح
منتهى له اذ الاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الا تقطاع
والانتهاء (والا) اي وان لم يصلح المصدر ان يكون سبباً للفعل الواقع
بعد حتى (فلا عطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة (ذهب فخر
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد
الحجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفي بقوله سماها
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء
وتم ليكون موافقاً لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتكم حتى اتغدى عندكم
فلواتي وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى
الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى
لواتي وتغدى متراخياً حصل البر وانما يحتمل لو لم يحصل منه التغدى
بعد الاتيان متصلاً او متراخياً في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت
الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتكم اليوم حتى اتغدى وانما يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا
وقعت) حتى (في البين فشرط البر في) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها)
اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) في صورة كونها لافادة
(السببية وجودها يصلح سبباً) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط
البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه
ليتحقق التشريك ولنو ضحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصباح
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصباح عتق عبده
لا تغتف الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتكم حتى
تغديني فحتى للسببية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو دافع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

المفعول في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاه الصدر اليه وانقطع عنه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان لبس كذلك فاذا اتى بر والاحتث لان الاتيان هو السبب للاحسان (واو قال عبدي كذا ان لم آتاك حتى تغدي عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتاك فانتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدي من بعد غير مترسخ فقد بر وان لم يتغد اصل الاحتث كذا قال فيخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدي بعد ذلك كان مترسخا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ (اجيب بان المراد ثم تغدي من بعد ذلك غير مترسخ من الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فتغدي عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل كلام التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه (وردبانه كلام لا يثبت له فقبل مجمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التأخير بمذر لا بعد تراخيا عرفا كما في الغاء فانه لما كان بمعنى كان حكمه كحكمه (والى لانتهاه الغاية) وقد مر معناه (فحمل) الى (عليه) اي على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كعبت الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعث مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى (على تأخيره) اي تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اي الصدر التأخير (كانت طالق الى شهر) ولا ينوي التجيز والتأخير فان نوى احدهما فذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها) اي صدر الكلام الغاية (تدخل) اي الغاية (في المغيا) سواء (قامت) الغاية (بنفسها) اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

(السمك)

(السمك) فانه غاية وطرف لهما في نفس الامر (اولا) اي ان لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) في قوله تعالى وايدىكم الى المرافق فان اليد يتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لهما في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية (اسقاط ما ورائها) اي وراء الغاية (ان كان) وراءه شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ لبس وراءه شيء (لان) الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذي هو ضد الدخول القطعي (لا يثبت بالشك والا) اي وان لم يتناولها الصدر (فلا) تدخل الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) في قوله تعالى ثم انموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الخلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى اذا لم تكن ما قبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لا دخولها في المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا ح قطعاً فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول) الذي هو ضد الخروج القطعي (لا يثبت بالشك) وان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناول له وقد دخل في المغيا (قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول بقرينة التخصيص في ذكر الغاية او الافتخار به كالمغيا لان مقام الافتخار يقتضي عدمه من المغيا لوقرى وعن الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضي الامام ابى زيد ههنا بحث وهوانه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بتعيين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضعه مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرديه لا انه اعتبار كل منهما منفردا (وفي للظرفية) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهي ان الغاية تدخل في المغيا
ان تناولها الصدر
٨ وهي ان الغاية لم تدخل في المغيا
ان لم يتناولها الصدر

او مكانيا فان ما في للمعاني والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
 في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو طالب الحال في دولة
 فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت
 الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر
 الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثني عشر
 (وسويا) اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب
 لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع
 وجود في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف
 انما هم فيها (و فرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصفة نية
 الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اي ثبات في فتحو صمت هذه
 السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
 لانتصا به بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
 بمجموعه الابدائل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
 ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلونوى في انت طالق غدا آخر النهار
 يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن
 اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاجم (فان قيل
 ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
 امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا
 او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض
 فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التزوي والتفكر من
 المفروض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجع لبعض
 اجزائها على بعض بالنظر الى التوفيق اقتضى استيعابها بالضرورة
 سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
 (وتفيد) في اذا دخلت (في المكان المتخير) يعني ان اضافة الطلاق مثلا
 الى المكان لا تفيد بل يقع في الحال لانه نسبة الى الامكنة سواء ولانه موجود
 فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا
 (الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك
 الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير)
 الفعل الذي هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر ويتعلق الطلاق مثله (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
 (كالشرط وهو) اي كونه كالشرط هو (الاصح) اذا المشروط يجب
 ان يكون معاقبا للشرط لامقارناله كما سبق (اذ لا معاقبة) بين الظرف
 والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بمجوانبه ولذا
 يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافي الشرطية (و) اذ (لا تطلق
 اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتر و جت) كما اوقال مع نكاحك ولو كان
 مستعار للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك (ولذا) اي ولكون الفعل
 الذي هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق
 بانت طالق في مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح
 وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد (وتطلق
 بني) اي بقوله انت طالق (في علم الله تعالى) اما لان المشهور استعماله
 في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع او لان
 اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتي (وفي القدرة روايتان)
 يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع
 كافي العلم ذكرها في السكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب
 الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته او في
 رضائه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
 اصلا الا في علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية
 حقيقة الا اذا عذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح
 حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحببة
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ
 كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط
 ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
 لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع
 الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة
 القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون
 بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر و بالمعنى الثانى يوصف به
و بضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيها كالعالم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى و بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغيرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة)
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان في) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبليّة قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائدا اليها فيبقى محل
للاخر (و) يقع (ثنتان بقبليهما) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبليّة ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة
بالقبليّة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة واهس في وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت
تصحيح الكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبليهما واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية
فيدل على الحفظ لا للزوم في النية (فعندى الف وديعة) لادين (الا اذا
وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكيمية نحو
* ان الدين عند الله الاسلام * اى في حكمه (ومن كلمات الشرط) عمومها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى في الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة
بمصول مضمون اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو
قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلا لهما منزلة المشكرك لنكتة
اذا المنع والجل المقصود ان من اليمين لا يتحقق في شئ منهما (فالشرط في)
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)
اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لا و في موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق
كالنجير عند وجود الشرط امر حكيمى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
النجير من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا (فان قيل
سليما وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطبيق ممكن ما لم تمت
والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لا تنفاء الثانى لانتفاء الاول في اودخلت الدار
لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
لان) كما في قوله تعالى * ولو اعجبك * ولو كره الكافرون * كعكسه في قوله
تعالى * ان كنت قلتة فقد علمته * فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع
حتى تدخل (هو المروى) في نوادر بن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص
عنهما رجهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لفسدتا *
وقد لا تدخل نحو * جعلناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
لودخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت
طالق بالواو (ولو لا في المنع كالاستثناء) يعنى ان اول المادى على امتناع الشئ
لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى)
قال محمد رحمه الله (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق
لو ادخلت الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار
ذكره الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه
موضوع (للظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل
في القطعى كقوله * واذا تكون كريمة ادعى اها * واذا يحاس الحبس يدعى
جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية
اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله
واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل (وهو مختاره
اى ابى حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة رحمه الله
الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى
البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزم المضارع ودخل الفاء
في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخا صحتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتاج بمجرد دخولها على امر
متعدد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شبهة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة المكاره
لتوطن النفوس عليها (ويجاب عنه بان القول بان تنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها فانه لابس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون
اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و)
اذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) يضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لجرده) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل اذا يغشى * اي وقت غشيانته على
انه بدل من الليل (و) يستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى
الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك
بمخرجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ككمال الشرط
ولم يجزوا به المضارع لغوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحسر البسر فيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي تأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضعه اصلا (وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهما)
اي الامامين (ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اي عند ابي حنيفة رحمه الله (ما لم يميت احدهما) اي احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع
في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق واذا سكنت يوجد ذلك
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد نعلق القسم
الليل وتقييده بذلك الوقت
ملا

معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل
فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهي التي سلطت اذا على
الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف
المجازاة عاملة متى وقيل انها صلة (ومتي للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه
للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله
(انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع
عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله
(ولا يسقط حين المجازاة) اي اذا لم معنى الوقت لم ييسقط معنى
الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل
الا على خطر) اي متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما
اثر الابهام نحو قوله متى تأتني تعشوا الى ضوء ناره * تجد خيرا عندها خير موقد
(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله
متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام
(خاتمة) سمى المباحث الالية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل
في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية
كسائر الكلمات فختتمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل
الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك
ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال
عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب
ان مخذوف (والا) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف
(فيعتق) العبد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت)
بلا تفويض الى المشية اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله
ولامساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية
شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشرع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه
معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره
بخلاف الرجعية والبنونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
للعقل بذكره كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة)
في قول الزوج لهما (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبنونة

والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذا لم يمسح لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى بان اتفقتا) اي نيتاهما فذلك (والا) اي وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع مانويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها فالتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي (وقال فيما لا يتأني الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع) كيف (الى الاصل) وبقي تفويضه الى المشية فبوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شيء) في مسئلتى الطلاق والعناق (ما لم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال ارالى اجل او بشرط او شاء التبرير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب كذا في الكشف (وله) اي لا يلى حنيفة رحمه الله (ان الاستيصاف) الذي معناه الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فئسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشية) قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه (فان قيل كيف قيد دخل على موجود فيصير استيصافا وقيد دخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق اطلب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قاله معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغير له بلامرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعديد المهم) لم يقل للعديد الواقع كما قال القوم لانه بالظن الى الطلاق فقط اماما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (ففي) قوله (انت طالق) كم ثبت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اماما مقتضى كفاي قوله انت طالق اذا تقدير انت طالق طلاق او تطلبة واحدة وامام ذكر كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة لما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعيق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت (و) لم لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشية (بالمجلس) (و) الا كانت هذه الكلمة للعديد المهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اي الزوج (وعبر يستعمل صفة للذكر) بحيث لا يعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة يختص بالذكر بخلاف الاستثناء) الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء ولا يجيء بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجيء سيما في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير دانيق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اي رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير لدانيق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانيق وهو ثلاثة ارباع درهم (واما الصريح) اي لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس يتم والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب شهرته او ظهور قرينته يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجه بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة
في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء او وصف
او خبر سواء نوى او لم ينو (قضاء) قيده لانه ان اريد صرف الكلام عن
موجبه بالنية الى محتمله جازديانة كما اذنوى بان طالق رفع القيد الحسى يصدق
ديانة لا قضاء (واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) المعنى (المراد به) والمراد
بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قديم قصد
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل
في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح
لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا
هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المهجورة
والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ
الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بها الا الرجعى لانها كليات
عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعى كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
الا ما يفيد المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها
مجازا لان معانيها غير مستتر لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما
يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البان معلوم المراد الا ان محل
البيئونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذى يظهر اثر البيئونة فيه فاستعيرت لها
الكناية واحتاجت الى النية ليزول ايهام المحل ويتعين البيئونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البان بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
بان كانه عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعى ولما ورد عليه انه ان اريد
ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد
المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار
فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم
مصرحون بانها من جهة المحل مبهمه مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر
المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق
كقولهم كليات الطلاق او الكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست
بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)
تلك (الالفاظ) في انفسها (كليات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعنى

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كليات عن صريح
الطلاق ولبس كذلك فان الاضافة مجازية بل كليات حقيقة عن البيئونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية او دلالة
الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البيئونة) لا الطلاق الرجعى
(الا اعتدى واستبرأى رجلك وانت واحدة) فان الواقع به رجعى لان شيئا
منها لا ينبئ عن قطع الوصلة (اسا الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعمى عليك او اعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام وجب به الطلاق
بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقك او انت طالق فاعتدى وقبل الدخول
جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب
اذا كان مختصا به والطلاق معقب الرجعة (واما الثاني فلا تصرح بما هو
المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون
للوطنى وطلب الولد وان يكون للترجى بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يأتى ههنا (واما الثالث فلان
قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مر فوعة او منصوبة او مو قوفة
يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او منفردة عندى لبس لى غيرك او تطبيق واحدة على انها صفة
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطبيق واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البيئونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها بالنية) كما في حال الرضاء (او دلالة الحال) كحال مذكرة الطلاق
(و) حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها ما يندرى) اى يدفع (بالشبهات) فلا يجب حد القذف بنحو جامع
فلانة او واقعته ولا يحد اذا قر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريض بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت
يحد مع انه لبس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالأول ولما فرغ
عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
الدال بعبارته) لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى

ان لمفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجب بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والالم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتناق عن الامر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في استئصال القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق ارفع في * رفع عن امتي الخطاء والنسيان * والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمراً ولذا قالوا بعمومها الا بالسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ونسبه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لفهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق لزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فا) اي لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اي معنى (سبق) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كإباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التقييم ان المراد به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة و يظهر الإعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودا للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد لبس في هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو الفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في إيجاب السهم) من الغنية لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال بإشارته فادل بها) اي باحدى الدلالات الثلاث (على ما لبس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة والقياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كأية الربوا) فانه اشارة (في) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسما واحدا منهما الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الاباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزاء للموضوع له كما زعم صاحب التقييم (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شبهوا ومنقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه * لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسبيلاء لا عن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهمها من الغنمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اي من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الأئمة المرخسي واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام في حق النساء تقعد احد يهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لاتصوم ولا تصلي بعد قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجح واعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر الاعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اي للدال بشارته (عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الأئمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يعم الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص (ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بشارته ولهذا (قلنا في اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموا له ملكا للاب باشارة) واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لابل الذات بل (بمناط) اي بواسطة علته (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا * لاتقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب والشم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة فاطهار السامة بكلمة اف وهو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي (ثبت بها) اي بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفا رات شرعت ما حية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزا جرعتها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فينبذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبني على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اي دلالة النص (قياس جلي) لما فيه من الخاق فرع باصله بعللة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشمم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي (فاسد) لو جوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزء) من الفرع كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة وهي ليست جزء مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فثله ايضا ممنوع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله (ولشبهتها) اي الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي فان كل احديهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اي القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما (جلي) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاؤه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي (كغير الاعرابي) الملحق (به) اي الاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة على صوم رمضان فان

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما وجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجنابته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي نحو (وقاعها) اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اي الرجل المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجنابة الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قبل لانسلم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلي (كالضرب والشمم) الملحقين (بالتأفيف) المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشمم في ذلك المعنى اعلى واجلي من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يبحث من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربه ويبحث بمد الشعر والحنق والعص من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب في نهار رمضان الملحقين) بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنابة على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع لانها احوج الى الزجر منه لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اي حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لاما قبل ان المقصود المنصوص الذي هو امر ادا الامر ان كان معلوما قطعاً فالدلالة قطعية كآية التأفيف والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة المفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه (اما الاعلى فنوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه
(ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطيا قطعيًا صالحا لاثبات
ما يندرى بالشبهات (اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهومية
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته
ولا قطعية يتعدى الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا (اقول
فيه بحث اما اولاً فلان تقسيمه الى قطعي وظنى غير مستقيم لما عرفت
ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد (واما ثانياً فلانه مخالف لما قال
اولاً حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها فان هذا القائل
قد اختار انهما على الاطلاق مفيدان القطع (واما ثالثاً فلان دليل المناطية
اذا لم يكن قطعياً لا يكون المناط قطعياً فان قطعية الحكم تابع لقطعية
الدليل ولا شك ان المراد بالمناط لبس نفس العلة بل مع وصف المناطية
(واما رابعاً فلان تعدى الحكم الى المحقق اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله
اولاً حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً فان المراد بالحكم ثم حكم الفرع
(لا يقال الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى
مثلاً الظن في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجناية المطلقة والمقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى ولبس الكلام فيه وانما هو
في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد فالصواب ان يترك التقسيم الى
القطعي والظنى ويقال في جواب السؤال ابتداءً اشتباه الفهم في المسائل
الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضاً فان
الشافعى رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية العام قبل تخصيصه ولم يضر
ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعاب به
كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده
قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره لبس بنشأ عن الدليل فلا ينافي
القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون
الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالماً عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيجاء رضى قوله
تعالى * ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزاءه
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة (فان قيل المراد
جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص (اجيب بان القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل
وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها
بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم
والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع
العموم (وقيل) العموم لبس من خواص الالفاظ بل يجري في المعانى ايضاً
فامتناع تخصيص الدلالة لبس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذ ثبت) معنى
النص (علة) للحكم (لا يحتل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض
الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلاً فلو قلنا بالتخصيص لا يكون
علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال
(واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته
ومسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا
يتناول الدلالة والمحذوف وبعض الصور العبارة والاشارة (المحتاج اليه)
خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعاً) خرج به الباقي فانطبق
الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر
الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
 واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسر به بدلالة
اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية
وسأنى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا
الكلام يقتضى البيع (ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق
عبدك بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الاتمليك له فصاركاه قال بع عبدك
عنى بالف وكن وكيلى في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير لبس
بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (وربما منع) وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأ مور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة البيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف كذا في التلويح
(اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمن وهو
غير الاقتضاء الذى كلا منا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمن
لغوى ولوعهم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللغوية غير الصحة
العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمن
الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعقود سواء
فالوجه ان يقدر هكذا بعبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا عنى فليتامل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن لكننا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كإفى التعاطى
لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض فى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأ مور لاعتق الامر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى ثابت اى ملتبسا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحت افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى رحمه الله) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم

اللام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تبين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والافعلى هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا
بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه
تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة السكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى
مختص به لا يوجد فى العنى كاسبق والمقتضى معنى لالفظ فلا يوجد فيه العموم
(فان قيل اذا قيل اعتق عبدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبده اقتضاء
(قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة
والاضافة وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاولى الى الدعوى
الاولى والثانى الى الثانية) فتبطل نية الثالث فى اعتدى للموطوعة هذا شروع
فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة تندفع به والثلث
فوق الضرورة وانما قيد بالموطوعة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق
المجاز (و) تبطل ايضا نية الثالث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثالث لاعلى ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيته وانما ذلك امر شرعى
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا لنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
بنافى العموم (وكذا) تبطل نية الثالث (فى طلقك) فانه وازدل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماضى لاحداث فى الحال فكان
ينبغى ان يبلغوا لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا
لكلام طلاق من قبيل المتكلم فى الحال وجعله انشاء لتطبيق فصار دلالة
على هذا المصدر اقتضاء للغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لم يعمل

٣ والحق انه لا عموم له اذا كان
ثم تقدير ان متعددة يستقيم
الكلام بكل واحد منها فلا يقدر
الجميع واما اذا تبين احداهما بدليل
عقلى او من كان حكمه فى العموم
والخصوص حكم المظهر
والمفروض فظهر ان المقتضى منه
عموم كذا فى اصول ابن حبيب
وسرجه
او نقول العتق المضاف الى
العبد يقتضى تبعا واحدا مضافا
اليهم فيكون المضاف اليه مع
عمومه هو متعلق المقتضى
لانفس المقتضى لا يصح به
بلفظ الجميع احتج بالعموم
المذكور ولا يثبت صيغة العموم
عنه واما المقتضى هو البيع
المضاف الى العبد المذكور
لفظا

حال انشائها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمكوحه احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصبيغ اخبارات محضة حتى يرد (ولانه لا يقصد بهذه الصبيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا) وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما (وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغيره لا اقتضاء فيكون كالمفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجزئ نية الثلث في مقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالتالي) في ان البيئونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهو ان (البيئونة تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي لا تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث (فصحت) اي اذا تنوعت البيئونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البيئونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا كالمالك في المغصوب ثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول المحال لا تنوع الى النقصان والكمال كما رمى فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلان سلم تنوعه ههنا

(كيف)

٩ فان قلت لم يجز نية الثلاث في مقتضى بهذا الاعتبار الذي في البائن لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنوع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولتنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منها محتملا له نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فتوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) ٦ كما اذا قال لا تزوج ونوى كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قبل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعر فيها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكل كقول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدى ثم سلم وبين الفرق ولذا اوردها ثانيا في صورة لاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يثبت بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسياتى على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر) المنفى كما في الصور المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعي) كما لا يعي المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعي حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر حينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هاشم (كالمساكنة) فانها لما تنوع الى كاملة وهي ان يسكننا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اسكن فلانا بناء

٦ لان الاكل اسم للفعل والمأكل محله والفعل لا يكون بدون محله فثبت الحل مقتضى وحشيه بكل طعام لحصول الحلو فله فلا يكون من باب العموم قلنا الخث لحصول الحلو فبطل عليه لا عموم المقتضى فبطل الاستدلال

على ان فهم الكمال من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج) فانه
لما تنوع الى مديد من رخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم يعمل
نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هاشم اما الاول فلما سياتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر
في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثاني فلان
النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريك الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو وهو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء بما بقي بعد
الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا
لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانه اذا اظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان
في هذه المسائل يحث النظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله (والحاشي بكل) اي بكل جزء من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود
المحذوف عليه) في تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافي للاقتضاء ونفي نفس
الحقيقة (فان قلت لاشك في صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الاخيرة وان
اغسلت الاعن جنابة ولا كلم فلانا الاحال قيامه ولا تزوج الاكوفية
ولا اخرج الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلو لا العموم لما صح
الاستثناء) قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة
المحذوف فلا اشكال وتحقق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة
فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى
ما كولا دون ما كولا او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل
شبه اواكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه
بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح
ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا
للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضم في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضم
ضرورة صدق المتكلم وما اضم لصحته عقلا وما اضم لصحته شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضم لصحته لفظا كحذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل
التضيينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام
ابو البسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضم لصحة الكلام شرعا
وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان
علامة ليميز بها المقتضى عن غيره فقبل وعلامته اي علامة المقتضى
(ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)
اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكر ههنا الزادة لتوضيح (وشرطه) اي المقتضى (ان لا يلغى)
المذكور (عند ظهوره) اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ
الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اي لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى
الكلام مفيدا اصلا كما اذ قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا محضا
بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغى بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته
شرطا لعلامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون
المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا (قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس) وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان (وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتناق اقتضاء لان اهلية الاعتناق اصل لاسرائات تصرفات فلا يثبت تبعها الى غير ذلك من الفروع) وهو اي اقتضاء النص (كالدلالة) في افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصارا ثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص ح يترجح عليه ثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

*** فصل * لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلالها ببعض العلماء فقال (استدلال بوجوه) اخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيًا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه شر وطا منها ان لا تظهر او لو يثبت المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لمخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل ور بابكم اللاني في مجوركم فان الغالب كون الرابث في المجور فالتقييد به لذلك لان حكم اللاني انس في المجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض ببيان له السائمة لا العلوفة ومنها ان لا يكون منظوقا بجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص ح لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقيد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الامدي وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم**

في محل السكوت تحية الفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت (فنقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما تفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الاشك والالفة لا تثبت بالشك (ولا متواترا وشبهه) ليحصل العلم او طمانينة الظن والالما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قبل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اي على الاخر قول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضوع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه ح يكون من قبيل المنطوق (وهو) اي مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لا يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم بخوزيد موجود ومنعه الجمهور وقاله ابو بكر الدقاق وبعض الخنابلة والاشعرية (انهم لا ينصرون عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلمولان التخصيص بالاسم يفد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من) اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب ان يكون عيانا للبتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببها اقيم مقامه لخفاؤه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرف الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الخفية فضلاء ينفر الشافعية) فلمولان التقيد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما كذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الخفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

اي دلالة النص يعني ان شئنا
من الاولوية المساوات لو ظهر
كان الحكم من المسكوت عنه باثباته
لدلالة النص هذا اذا لم يخرج
تعددية الحكم من الاصل الى
الفرع لعله لا تدرك باللغة واما
ان يخرج البهاق بالقياس

وبعض الشافعية كما بنى شرح
والقاضي ابن بكر وامام الحرمين
والغزالي على منعه
والحال ان الخفية تنفرون
ايضا بشهادة الرجوع الى
الوجدان

للاستدلال لجواز ان يكون التفرع لا اعتقادهم ذلك وانما الازم في تنفر
الخفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة
(امالتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم
البعض) اي لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي في
الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض
الناس نفي الفضل عنهم (اولا نفها مه في الجملة) ولو من القرائن
وفي المقام الخطابي المختص (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو
اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة
معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار
من المعتزلة وابن الشرح من الشافعية (لان عدمه) اي عدم الشرط
(يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم هو انما هو
في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة (هذا الشرط) الذي نحن
بصدده (لغوى) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا وعلة وانتفاء شيء منهما لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلة (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار
(لانها) اي الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها
مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون)
الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه
(لا فيما بعده) يعني سيما ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن
الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس
المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
مدخول حرف الغاية وهو مذكور ولم يصح عده من المفهوم اقول كونه
مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه اولى يمكن
ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اي مفهوم الغاية (قد
يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة
لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء)
فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية
واكثر منكري المفهوم (لدلالة) قولنا (لا فاضل الا زيد على) نفي كل فاضل
سوى زيد (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اي كونه ذا اعلى ذلك انما هو (من
خصوصية المقام) وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو
المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس
مفهوم (انما) ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه
ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيذ (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق
(و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم
صحة العمل بلائية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اي الحصر لم ينشأ الا
(من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي
موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو بعض الولاء لبس لمن اعتق
بل لغيره وبعض العمل بغير بنية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع
كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي
ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا
انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق لبس الولاء للمعتق وقد كان كل
ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء بحسب الوجود وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمر ولانا
نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص والاستحقاق
ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال
اذ ما لعمر وغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود
وغيره (يبطل نص العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء
(قلنا التعميم) الذي نقول بجوازه انما هو بعلمه لاسيما اذا كانت مفهومة
لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق (لابه) اي لا بالعدد
نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء لبس
تعرضا لعدمه (والمذهبان) اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مر و بان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يبتدىء بالاذى وكذا قوله العقق
غير مستثنى لانه لا يبتدىء بالاذى فابس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به
عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
في العرب وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يقيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار
أئمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
ما اختاروه وان اختاره بعض قائل (اذلولة) اي لولا الحصر (لا خبر عن
الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد ولبس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم
فلوفرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر
وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته
فيلزم ثبوت زيد لبكر واذ ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه
مع بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح
ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني (بمعنى
الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القران في النظم
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا

(قال)

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين
ناقصتين او تامتين (يقتضي الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر
ثبتت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قالوا بعض اصحابنا في قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة تجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب
الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم
لاشتراك الزكاة والصلوة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم
(قلنا) المقتضى للشركة بينهما في الحكم (لبس العطف بل افتقار المعطوف
ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يسند بنفسه ولا يشترك غيره
لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل
والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة
فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت
مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر
فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا
قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق
بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تجيزه او ذكر شرط له
على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير
صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره
مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزة طالق فان اعاده طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التجيز
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا
في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على ان مراده
دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعليق ايضا بالشرط اقول
عدوا وبين الجملتين لا محل لهما من الاعراب عطفة محمل بحث لان
العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول

(عزه) عين مهمله نك فتحي
وزاى معجمه نك تشديد يدي
وانا نك اليه جميل تام بر جالك
فزينك اسير

الامام شمس الأئمة لبس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم
انما ذلك في واو العطف (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام
بسببه) اي قصر العام اصطلاحا كان او لغويا على سبب ورود
او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجراءه على عموم
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجاذا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب
الشافعي وابوالفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني
وانما خصص من خصص (اذلولا) اي لولا اختصاص العام بالسبب
(لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد
على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه
بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و)
ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اي نقل السبب (فائدة) فانه اذا اعم السبب
وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضا
لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما
يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من
الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما
دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون
السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب
(لا يتخصص فيه) اي في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا
عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف للمساواة) يعني ان معنى مطابقة
الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل
مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
(ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اي العام (بغرض المتكلم
لانه) اي المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اي بناء كلامه

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
كالمدح والذم لا يكون له عموم
لانا علم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب
الصيغة بمجرد النشهي) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه)
وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه
فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها
يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح
العام والثناء العامة من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال
ولا جله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اي من الوجوه
الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اي سواء اقتضاه القياس او لا كما
ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة
(او ان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
لكونه وصفافزا (يجري مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به
(فيوجب) القيد (النفي في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي مدلول
النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي (في نظيره) اي في نظير
المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على المقيد بالقياس
فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو
(تعدية للعدم الاصل) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق
في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعي)
الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث
انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم
في المقيس او انتفاءه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره
من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير
متعرض له لابلانفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص)
(اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد
ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابلانفي ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدي هو وجوب
القيد لاجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره
 (اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شايع في جنسه
 وفسر والشيوخ بكون المدلول حصة محتملة لحصص على حصص
 كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان
 الصدق على حصص كثيرة فينبذ لا يجوز ان يكون المعدي وجوب
 القيد لانه ينافي تناول والشيوخ بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي
 امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع
 الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
 فليتأمل (ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة) البيان وهو
 يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل
 وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات (قيل
 هو ايضا المقصود) وقيل الدليل (وقيل العلم عن الدليل واختار
 الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري) والثاني اكثر الفقهاء
 والمتكلمين (والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما
 هو دأبه في تريع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس
 الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ
 من اقسام البيان) وقال البيان لظهور الحكم والنسخ لرفع وفخر الاسلام
 ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارة لانتهاء مدة الحكم الشرعي (قال في التلويح
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهارة ما هو المراد
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهارة المراد بعد سبق كلام
 له يتعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران (الاول قول فخر الاسلام وغيره من
 المشايخ ان هذه الحجج مجملاتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه
 ان المعروف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة) والثاني حصرهم
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
 لما صحت الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والاخر جرح بعض اقسام
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيحى ولهذا قلت (وهو اظهر المراد) سواء كان بالقول او بالفعل
 او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهارة ثمة (لانا نقول دفع
 احتمال المجاز والخصوص اظهارة المراد ما اقتضاه الظاهر) (بعد) سبق
 (ما) اي كلام او فعل (له) اي للبيان (تعلق ما به) اي بذلك الكلام او الفعل
 فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
 ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعترض له
 بل استدلل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (ليانه عليه السلام
 الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
 (ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله)
 عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم
 (دليل بيانية) اي بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
 فانه عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه الصلاة والسلام
 بالفعل حيث امه في البيت في اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له
 المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهارة المراد ولا شك ان (الفعل
 ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التخلف
 والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى فيها ولذا قيل لبس الخبر كالمعاينة
 الا يرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدية فلم يفعلوا
 ثم لما رآوه خلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
 لا يكون بيانا لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (فيتأخر البيان)
 اي لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل
 اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اي بالقول طولا (اكثر مما) اي من
 الطول الذي يحصل بالفعل (كهشأت الركعتين) فانها لو بينت بالقول
 ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول
 (فلا تأخر) اي لانسلم لزوم تأخير البيان (للسرعة فيه) اي في الفعل
 (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب
 الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا استدعاء زمانا
 طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لعلامة ادخل البصرة فسار في الحال
 فبقى في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممثلا بالغور

(ولوسم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يشار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يمنع مطلقا وانما يمنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجمل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لخصوله به (واللاحق تأكيدي) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه الصلاة والسلام ان فعله بطريق الندب له (او واجب عليه) على وجه يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولي من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمس) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازداف البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة فى وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره (والثاني بيان ضرورة) والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانية بيان تبديل (والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان التغيير) والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والجمل ونحوهما (فالثاني بيان تفسير) والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر فى المفسر فينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما قطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمة (او) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسير لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشارك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل وبيانه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكاة * بقوله عليه السلام * هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * بقوله عليه الصلاة والسلام * لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البنونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسير اثم بعد التفسير بعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بواين (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (بإظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناول لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده لا يحجب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة (قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار واجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

يرق بطريق آخر كما سيجي (واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا
وابطالا بالنسبة اليه لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبدل
للجهتين (والصفة) نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال
ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل
البعض) نحو * والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا *
فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير
لا طراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه
قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان قلت
فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص
الجامع (ويحوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت
(الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال
(وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل
نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت
فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقبل يجوز مطلقا ٦ وقبل
يمتنع مطلقا وقبل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لاني المجمل وقبل يجوز
في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجالى كان يقال
هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان
الاجالى (والختار عند مشايخنا جوازه اجالا وتفصيلا في بيان التقرير
والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه) وفائدة الخطاب على تقدير تأخير
البيان العزم على الفعل والتهيؤ عند ورود البيان فانه يعلم منه احدا المدلولات
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا (لنا في جوازه
في التقرير والتفسير قوله تعالى * ثم ان علينا بيانه ٩ حيث اريد به التفسير لا التغيير
لانه حل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان
في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد
بالاجاع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى
(ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه
ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلاة والسلام التكفير معينا بل قال

(فلبستين)

فلبستين او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص
تغيرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره
استدلالا بوجوه ثلثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة *
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني
انه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول * والا هل شا مل لابنه وغيره ثم
خص بقوله انه لبس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبيرى قال لرسول الله عليه
الصلاة والسلام انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو ملج عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين
سبق لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعنى عزيرا وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سياتى لان
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل ايمان ولا شك ان من لا يتبع
الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله
انه لبس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول
منقطعا (واوسلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
ح يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى انه لبس من اهلك اى انه لبس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول
فلاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى انكم وما تعبدون
(لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما غير العقلاء وانما اورده
ابن الزبيرى تعنتا بالمجاز والتغليب لانه خص بقوله * ان الذين سبق
لهم منا الحسنى * الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة
(خصوصا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم
تراخي المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل
بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به الفصر بالعقل والعادة
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

٦ كالتكئة المراد بها معين وكان
للتخصيص وبيان الاسماء
الشرعية من الصلوة والزكوة
وبيان النسخ فيكون اربعة
اقسام
٩ فان قيل لم يجوز ان يكون المراد
من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو
البيان التفصيلي وتأخيره جائز
عند ابن الحسين لا الاجالى قلنا
المدكور في الآية مطلق فالقييد
لا دليل غير جائز قبل اوضح هذا
يلزم صحة التأخير عن وقت
الحاجة ايضا

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول او الورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل بحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به الموصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضح المضمير لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جازبه لخروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته (فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك و ايضا لو جاز التخصيص لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع) قلنا الواجب تأخر صفة مبيته لاذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في الثاثير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية) لتان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فيصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على الغنم (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخي ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانه هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب) اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخي ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقديما وتأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى * وولنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء * والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لهما) اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيم اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها وتنسخ العام في قدر مائتا ولاء (واما التخصيص بالسنة للسنة فكا التخصيص بالكتاب للكتاب) واعلم ان السنة كما سياتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكا اوصال في الصوم بعد نهى الناس عنه) واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناول صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقي بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكمل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف وي طرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج) قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسانا و قالوا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمننا والعدد يات التي لا تفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)

اي الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا) اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبيان معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة
الاخسين عا * والمراد تسعمائة وخمسين سنة (وسقوط الحكم بالمعارضة
ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور في اخبار عن الخارج لاسيما من الماضي
وفي العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه
لبس له ذلك عدا لان له ذلك خطأ لخرمته بناء على ترك التزوي ولذا
وجب الكفارة والشافعي رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا لان سلم صحته
في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه) فان قيل
المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية (قلنا هو شاهد لامثال قال (الشافعي)
الاستثناء (من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهري ولا يحصل
ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي آله سواء اذا لم يحكم بثبوته
(للاجماع عليه) اي على انه من النفي اثبات وبالعكس (قلنا) في الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف الشرعي)
لا الوضعي اللغوي الذي كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها ان كان
الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود
ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا في الجواب
عن الثاني (مرادهم) اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء
من النفي اثبات (عدم النفي وبالعكس) اي مرادهم بالنفي في قولهم
الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولوسلم)
ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتيهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله)
اي باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا (فالتوفيق
بينهما انه تكلم بالساق بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية
المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالأغاية المنهية للوجود بعدم
وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم
فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اي الاستثناء (ان يكون
الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي
فيجب ان يكون من مدلوله القصدي (ولذا) اي لاشتراط كونه مما اوجبه
الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك
لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة
ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه
وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهور
شرعا كالمهور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها الخصومة
فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء
على حقيقة (وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصح
استثناء احد هما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابي يوسف رحمه الله لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل
لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع
مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنين
(حلافا لابي يوسف) هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم
الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالخاص بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به
(لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي
(او بالمساوي مفهوم) نحو امائي كذا الاملو كاتي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل
متكلما بما يبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الافلانا وفلانا ولا عبيدله سواهم جاز لاحتمال الكلام
في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج
عن المساواة نحوه على ثلاثة الا ثلاثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع
الاثنين في درجة الاثبات لكنهما مستثنين عن ثلثة هي في درجة النفي
لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الاثنين
اذا استثنى من ثلثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فيجمعهما مع الاثنين
الاخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة)

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار
قصدا فصحا استثناء الاقرار

لان استثناء الانكار ليس
للحقيقة اللغوية بل ابطال لها
بغنى لو وكل بالخصومة واستثنى
الانكار لا يجوز عند ابي يوسف

ينصرف (الاستثناء) الى (الجملة) (الاحيرة) لان الرجوع اليها متحقق
على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى يكسبها متيقن
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرفه الى الاحيرة فقط
والمتحقق المتيقن اولى بالا اعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
الاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين
تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان
فسقهم ترتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * حتى ان
التائب يقبل شهادته عنده (ن الاستثناء) منقطع ان لم يكن كذلك اي ان
لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي والاثبات نحو ما جاء في القوم الاحرار او الازيدا اذا لم يكن منهم
واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الامتناع وما نفع الاماضير بخلاف ما جاء في زيد
الا ان الجوهر الفردي موجود (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم
ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد
بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية
لانه داخل عليها الاعلى حكمها قصد الانهاهي المذكورة دونه حتى ان المعتبر
من الحكم عا هو بين الشرط والجزاء لاجزاء وحده فان مضمون الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير ان الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من
اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا يعقد علة فان تأثير التصرف
الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصاف التصرف بالمحل ثم كان بانعدام
الاهلية والمحلية لا يعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلفو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسبب البيع حتى لو علق
بشرط لا يرعى الوقوف على وجوده لغى مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معدوم قبل دخول
الدار وهذا بالاتفاق لكنهم
اختلفوا في ان عدله هو العدم
الاصلي الذي كان قبل وجود
التعليق واستمرالى وجود الشرط
كما هو مذهبنا وعند الشافعي
علمه ثابت بالتعليق مضاف
الى عدم الشرط فعدم الحكم
عند عدم الشرط حكم شرعي
مستفاد من نص غير ثابت بهذا
وعدم اصلي عنه فعدم
النص وهو ساكت الطول
جواز نكاح الامة عند الطول
عدم اصلي ليس مستفادا من
نص قوله تعالى فمن لم يستطع
انما ثبت جواز نكاحها عندنا
بعموم نص فانكحوا ما طاب لكم
من النساء فان قلت كيف يعمل
بالعمومات وجعل المطلق على

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اي اذا كان زمان العلة
هو زمان الشرط جاز (التعليق) اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والعناق ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت
حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود المالك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا حين وجد المالك وهو الشرط
وجد العلة يزوال مانعها وقال (الشافعي) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق
في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخي الحكم الى الغد ونظيره
التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب
السقوط بل في حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار
مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليه بمجرد
وجوده اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل
الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس
ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا
لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تدفع بجعله داخلا
على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم
جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق
والعناق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات
والاصل ان يدخل التعليق على السبب كي لا يتخلف الحكم عن السبب ولا
مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها الثبوت الحكم بالايجاب
في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان
من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعية (فزمانها) اي العلية (زمان
التعليق فلم يجز) اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالمالك)
لان وجود المالك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة
ولم يوجد المالك لم يصح التصرف (ومبناه) اي مبنى النزاع بيننا وبين
الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اي ايقاع الطلاق

٢ المقيّد بالشرط واجب قلنت
لانسان انه مطلق بل مقيّد فان
المطلق من قبيل الخاص لا شعول
فيه وتعيين

والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الابقاع فلا يتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) أي
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا أما أولا فلأن من حلف لا يعتق لا يحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب أن يحنث وأما
ثانيا فلا جماع أهل العربية وغيرهم أن الجزء وحده لا يفيد الحكم وإنما الحكم
بين مجموع الشرط والجزء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة
الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له
بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزء أن كان خبرا فالشرطية خبرية
وإن كان أنشاء فأنشائية (وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزء
كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوتة على تقدير ثبوتة من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام
بمنزلة المبتدأ والخبر قد رد بأن ما ذهب إليه الميرانيون لا يخالف كلام أهل
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهوم ما تقيضه المستعملة في العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بأن كمال المجازاة تدل على سببية الأول
ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء
(وذكر مشية من لا يظهر مشيته) نحو أن شاء الله تعالى وإن شاء الملك
وإن شاء الجن ونحو ذلك (إبطال) لحكم الكلام (عند أبي يوسف) فإنه
قال إن الصيغة وإن كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم وإعدامه
على خلاف سائر التعليقات فإن التعليق بالشروط وإن كان إعداما للحال
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشية فيكون التعليق بها إعداما لحكم الكلام أصلا (و) ذكر
مشية من لا يظهر مشيته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا إلى
صيغة لشرط (ويروى العكس أيضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع
منها أنه إذا قدم المشية فقال إن شاء الله تعالى أنت طالق فعند من قال
بالإبطال لا يقع الطلاق لأنه إبطال فيبطل الكلام سواء قدم أو آخر
بحرف الفاء أو غيره وعند من قال بالتعليق يقع لأنه للتعليق فإذا قدم الشرط
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها
أنه إذا قال إن حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها أنت طالق

إن شاء الله فعند القائل بالإبطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل
بالتعليق يكون يمينا فيحنث (أقول ينبغي أن تظهر أيضا فيما ذكرنا
مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فإن تعليقها بشرط متعارف وغير
متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي أن يصح
هذه التصرفات وعند القائل بالإبطال ينبغي أن لا يصح (وإذا دخل
الشرط على الشرط) بأن يذكر أولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط
(المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزءا له سواء (تأخر الجزاء)
عن الشرطين كما إذا قال إن دخلت الدار أن كلمت فلانا فانت حر فشرط
العتق وجود الكلام أولا حتى أن كلم ثم دخل عتق وإن دخل أولا ثم كلم
لم يعتق وذلك لأنه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف
وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزءا للأول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل
أحدهما عن الآخر لأن الشرط الأول يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما أمكن
وقد أمكن بالتقديم والتأخير فإن الشرط الثاني إذا قدر مقدما كان
الشرط الأول مع جزائه جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج إلى الفاء
فصار كأنه قال إن كلمت فلانا فدخلت الدار فانت حر فكان الكلام
شرط انعقاد اليمين والدخول شرط الانحلال فإذا وجد الكلام أولا انعقد
اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث أما إذا وجد الدخول أولا فقد وجد
شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (أو تقدم) الجزاء على الشرطين
كما إذا قال أنت حر إن دخلت الدار إن كلمت فلانا فالتقدير أن كلمت
فلانا فانت حر إن دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والأول شرط الانحلال
على قياس ما سبق وتقدم الثاني أولى لأنه غير متصل بالجزء (وإذا
تحللهما) أي الشرطين (الجزء) أي دخل الجزاء بين الشرطين (كان)
الشرط (الأول) شرطا (للانعقاد) أي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط
الثاني شرطا (للا انحلال) أي انحلال اليمين فإذا قال إن تزوجت امرأة فهى
كذا إن كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام وأخرى بعده طلقت
المتزوجة قبل الكلام لالتى بعده لأن الشرط الثاني لحق اليمين وما كان
كذلك لا يكون شرطا لانعقاد ولا لا يكون مافرضناه يمينا لأنه لا يكون
التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين أن يكون شرطا للانحلال ولا يكون
لغو فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كتم انكحت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق
والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فطلق (واذا انعقب)
الشرط (الجل المتعاقبة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق
وعلى حجة ان فعلت كذا (بنصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط
التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة
من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها
في النقصان وكذا الثالثة فقط الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه انتاخير
(واذا تقدمها) اى الشرط الجملة المتعاقبة (بتعلقن) اى تلك الجملة (به)
اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاقبة (بينهما) اى
بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرته طالق وعنده حر وعليه الخ
ان كمت فلانا ولائته له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) في
التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
فيكون تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث
لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى)
اى اولى الجملة الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرته
طالق ان كمت فلانا وعنده حر وعليه الخ ان دخلت الدار فاذا كمت طلقت
لا غير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء
المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط
الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال امرته طالق
ان اكلم فلانا وعنده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم
الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن
ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع
(بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو
نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه
عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد
الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة)
الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى
الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه
كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهدته عليه السلام من معاملات
كان الناس يتعاملون بها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقهرهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه الصلوة
والسلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابه عن تقويم منفعة)
البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح
على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت (الصحابه عن تقويم
منفعة البدن في) (زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج
جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر
رضي الله تعالى عنه فقضى بهما المولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان
ذلك بمحض من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فدل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته
بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء بالالحكم الحادثة
وهو جاعل بما هو واجب له كذا قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى (و) سكوت
(البكر البالغة) فانه جعل بيانا لاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة
في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا للشبوت الحق عليه واقراراه
لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مال زمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل
ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا
كان محققا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا
ان يكون المدعى محققا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد
علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من
لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الراد على المتصرف ويتنازع معه فلما ترك
المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى
حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي
ان العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي
ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم) ومنه
ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز (جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة
جملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكننا استحسناه بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف ومبهمه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة
دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة
ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة
المعاملات كالكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو
وعيد وشاة فانه لم يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد
كالضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار
(و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وفيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)
لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي داليل شرعي)
يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المعلق بالاحكام اللهم الا
ان يدرج الاحكام اللفظية كحجة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب
ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالالموت والجنون على عدمه (متراخ)
خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه دفع مطلقا والنسخ دفع
بالنظر اليها وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن
تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر
فانه بيان محض في علم الله المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا
باطلاقه الظاهر في البقاء والبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلاً)
اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلاً
على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامرجة
والايمان في ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة (و) جائز (نقل)
لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام ثم
نسخ في سائر الشرايع ولان الختان كان جائزاً في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان
جائزاً في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرايع (فان قيل
كل منها رفع الاباحة الاصلية) قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس
لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
منهم فكانت احكاماً شرعية (خلافاً لغير العيسوية من اليهود) فانهم
انكروا الجواز ففرقة عقلاً وفرقة نقلاً اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
ظهرت فيكون بداء اولاً لها فيكون عبثاً وكلاهما على الله محال (قلنا)
ان اريد بظهور الحكمة تجدد لها بتجدد الزمان اخترا الاول ولا بداء
وان اريد بتجدد العلم بها اخترا الثاني ولا عبث اثبوتها واما الثاني فلنقلهم
عن موسى عليه السلام انه لا نسخ لشرعته وعن التوراة تمسكوا
بالسبب مادام السموات والارض (قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم
انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوتها فيما في ايديهم
لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقلاً (خلافاً
لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) باسكار وقوعه (ظاهرة فانه لا يصدر عن
مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار
اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني
انكار ارتقاع الشرايع السابقة بشرعية محمد عليه السلام وهو ايضا باطل
بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقوفة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ
ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفاً
لا يسمى الثاني ناسخاً (قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقضيان توقيت
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسراً او مقررراً او مبدلاً
للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
التأيد فتبديلها يكون نسخاً ولو سلم فمثل التوجه الى البت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقاً فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى
المبحث الثالث في محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخها الى كذب او جهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام
(شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعي)
خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم
(توقيت) اي تعيين من الوقت (ولا تأييد) اي دوام الحكم ما دامت دار
التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا لا توقيتا (قيدا حكم)
صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخته
لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امر ان الاول ان لا يكون التوقيت
و التأيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا
فان الفعل يعمل بما دته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
جواز نسخه خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين
ومن تبعهما (الثاني ان يكون التوقيت والتأيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والختار في التنازع اعمال
الثاني فيكون ابدا قيذا يجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه
يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعاد عندهم
للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف به لجواز
اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو
صم غدا فاقبله او نسخ اليوم والتمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم
الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
وعلى وجوه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدّم فبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للمزومه فيكون مبطلا
لنصوصية التأيد كما في تأيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع في شرط النسخ
(وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن
من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والخصاص
وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى
المكلف زمان يسمع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسمع جزء منه
فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع
وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته
مقصودا تارة كافي ازال المثلثا به وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قرينة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء
مدته فلو نسخ قبله كان بداء (لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه السلام وهو الاصل
وعقد جميع المكلفين لبس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
مشهور يتلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالماتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
الخامس في النسخ (ويجزي) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعني
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب
فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للنوادرين بآية المواريث والى في
نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزورها ولا خلاف
في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اي نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه (والثاني انه تعالى قال
ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها * والسنة دونه وابست
من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر اكم الاحاديث من بعدى
فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي ان ابده من تلقاء
نفسى فلو نسخ لبطل والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف
وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد
والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة اوثوبا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق
بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
لانه مخلف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا واسلم فالمراد به
حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد
فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده
 تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من ثلثاء نفسه
 عليه السلام (وعلى الثاني بوجهين) الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق
 (والثاني انه تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم *
 فلا يكون ما جاء به رافعا) والجواب عن الاول كما سبق في الاول عن اول
 الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم
 ولو سلم فيدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام مبين في الجملة ولا ينافي
 كونه ناسخا ايضا (والاجماع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشي لان الاجماع
 بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته في عهده ولا ينسخ
 بعده واما سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه
 فليسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ
 لانه لما كان مظهرا كان النسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه
 لا ينسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبارة في عهده عليه الصلاة
 والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اي الحكم الذي يفيد
 النسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه
 في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون
 مثله او اخف لقوله تعالى * نأت بخير منها او مثلها (قلنا الاشق قد يكون
 خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل
 من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسما ان كل من عليه
 الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم
 حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق
 من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد) لان المظنون
 لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلواتهم بخبر الواحد
 مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
 الصلاة والسلام ذلك (فقل لا فادته القطع بانقراض فان نداء مناديه
 عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالنسخ
 والمنسوخ كلاهما قطعان (وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا ينسخ
 فيه وانما النسخ في بقائه حال حياته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان
 احتمال النسخ قائم في كل حال فالنسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ)

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيا نيته يجوز بالاحاد كيان
 المحمل ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالتوسط بينهما عملا
 بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع) نسخ
 (الاصل) اتفاقا (واختلف في) نسخ (احدهما) بدون الآخر (قبل يجوز
 مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا آخر (قلنا لا يفيد التغير اذا ثبت
 الاستلزام) (وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل
 ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم
 (واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه (قلنا التبعية في الدلالة
 والفهم لا في ذات الحكم والمر تفعل بالنسخ ذاته لادالة اللفظ فلا يتم
 التقريب (والمتواتر جواز نسخ الاصل بدونه) اي بدون الثابت بالدلالة
 لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم
 الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم
 بلا عكس (بخلاف القياس) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
 فرعه لان نسخها يوجب الغاء كلية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفاها ينتفي
 الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للنسخية متأخر عن
 نص قابل للمنسوخية (وتنصيب الرسول) بنسخيته (صريحا) كهذا نسخ
 (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيب (الصحابه) خلافا لمن لا يرى
 التمسك بالاثار (واذا لم يعرف) النسخ (فالتوقف) اي الحكم هو التوقف
 (لا التخير) كما ظن لان فيه رفع حكمها واحدهما حق قطعا للمبحث الساس
 في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم)
 المستفاد منها (مع) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها
 قال الله تعالى * ان هذا اني الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى * ولم يبق
 منها تلاوة ولا حكم (واحد هما) اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما
 البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
 الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالمالك
 الثابت بالبيع بعد انفساخه (قلنا التوسل والنسب ههنا في الابتداء لا البقاء
 والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في صورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا
 جوازه من حيث ان اللفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة
 والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

قال فخر الاسلام وذلك باحد
 الطرفين اما بالنسبة او بكون
 من يحفظها من العلماء

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتبانية (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما نكالا من الله ويزاد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ يذاع الزواني باللسان وامسا كهن في البوث والاعتداد بالحول ووصية الوالد بن ونحو ذلك (او ووصف الحكم كالأجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول الامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتخير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث باليجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك لبس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر لبس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزء لبس بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع (تبديل له) فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كن ادعى الفاو خمس مائة فشهد شاهد بالف وآخيه وبخمس مائة قلنا لانسلا ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد دفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزداد بخبر الواحد والقياس) المفيد للظن

(على)

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطما نية الظن (خلافه) اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا شخصيا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام (فلا يزداد التغريب على الجمل والنية) بقوله عليه الصلاة والسلام * انما الاعمال بالنيات * كما ذهب اليه الشافعي (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلاة والسلام * ابدأوا بما بدأ الله تعالى به * وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور ومواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزداد وهي قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلا فانه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة لامور المذكور عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجب بان النية انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم بني عليها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعتراض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقديلا حظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها اقرينة فبشرط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزءا للشرط في قوله تعالى * وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه لبس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يفتي عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا يزداد) (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام

فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله تعالى فتخير برقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير في كفارة القتل الخطأ ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية في جزاء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما في التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط براعى وجوده لوجوده قصدا واعترض قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لا مطلقا لانه على وزن قرله جاء الشتاء فتأهب اي فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لاجل الصلوة كالتبرد والتعلم وغيره لم يكن النص متعرضا له فلم يجز الصلوة به فلزم اشتراط النية اجب معنى الآية ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية ان يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب على وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية

قوله فلا يزداد بخبر الواحد فان قيل فرضية النية في العبادات كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالنص وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعبدين والاحوال شروط و الزيادة بالنص على الكتاب جائزة فعلم ان الآية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبة وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اراد به القرينة لا مطلقا فينبغي ان لا يجب النية في الوضوء الا اذا كان اراد به القرينة لانه عبادة ح يعني ان الوضوء لبس بعبادة ان العبادة فعل يأتي به المرء فعظم الله تعالى تذلا وخصوصا والطهارة للاهلية للعبادة اي للصلوة فاندفع به ان النية شرط في كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فيكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعني انما الاعمال بالنيات

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهي قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق * فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقة يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجاعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذ ثبت انه مجمل جازان بالحق خبر الطهارة ببيانها والجواب ان الانسليم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب وجوب اعادة لبس لعدم الجواز بل التمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكرامة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة التحيّر نقصان الصلوة بالسجدة والوسم في حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلا ن باب الفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد دو الاسراع فالتحقق خبر الاشواط السبعة ببيانها لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيرة قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجاعا فالاجاع بين الاجمال (واما الثاني فلا نه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبار تعين مبدئها شرعا وهو غير معلوم فالتحقق خبر الابتداء ببيانها فليست (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كاذب الى الاول الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الى الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عليه الصلاة والسلام لا عرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل (بخبر الواحد) متعلق بلا يزداد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدت الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدت على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزا به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

(فليس)

فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استعجاب ولا كراهة في عبادة العبد ربه وهي لا ينفى الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكي عن ابي بكر الرازي انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الأئمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث بوصف في الطوائف لا معنى في الطواف الذي هو تعظيم بيت الله تعالى

٤ فان قلت قد شرطتم الطواف بسبع اشواط وليس هذه الزيادة على النص قلت بل بيان لان المبالغة في الطواف في قوله تعالى وليطوفوا مجمل فلحق الخبر ببيانها

او نقول هذه الزيادة ليست على وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء بترك الزيادة على جهة الوجوب فيمكن النقصان بتركها كزيادة التعديل على الصلوة

فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لان لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جملة بمعنى اثم المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه جارا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل في الوضوء واجبا لركن الثاني فيما يخص بالسنة كما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام من قول ويختص) اى قول المنسوب الى النبي عليه الصلاة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قوله وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اولا فقل (الوحي) في حقه عليه الصلاة والسلام (بوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلاة والسلام (من ملك يتقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما ازل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل عليه السلام كالقرآن (والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اى للرسول (بشارته) اى بشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث في روعي فقل ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قبل هو المراد بقوله تعالى * ان يكلمه الله الاوحيا * اى الهاما بان اراده الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى * لتحكم بين الناس بما اراك الله * والكل من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبي عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن) وهو ما لا يتل بالاجتهاد والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم) مطلقا كالا شعيرة واكثر المعترلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم

وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم بوجوب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق يتأدى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيدتموه بمقدار الشاخصية بالحديث فهو زيادة على النص والجواب هو بان الكتاب في المسح ليس بمطلق لان حكمه المطلق ان يكون الاتي باى فرد كان آتيا بالأمور به كما في قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن فان الاتي ببعض آى كان من القرآن كثلث القرآن او ربعه او نصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه لو مسح على نصف الرأس او ثلثه لا يكون الكل فرضا بل الزد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لا مطلق والحديث يبينه

يعنى يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضوع الشرع اختار لفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غير مراد هنا لانه لا يوصف بكونه امرا او نهيا او خاصا او عاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة

من الوحي ما لقي الله تعالى اليه بلسان الملك اوزيره ولان الاجتهاد يحتمل
الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا يحجز بالنظر الى النبي عليه
الصلاة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى وما للقرآن الا الوحي بوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وجبالات نطقا عن الهوى
(وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع) وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتقال كالاجماع
الذي سنه الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة اذا تجوز لوجاز القرار
على الخطاء فيما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كالك والشافعي وعامة
اهل الحديث وهم مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا) والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فتخا صموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالبنات واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى
تعود كهية يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذا قائل
بافضل (الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل
في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاور اصحابه
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب
الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطبيب قلوبهم ولم يعمل برأيهم كان
ذلك اذاء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا هذه الوجوه
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لامتداد النزاع
فيه (والمتأخر) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحي

(الظاهر)

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلاني
زرع قوم فافسدت فتخا صموا
عند داود عليه السلام فحكم داود
عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا ارفق بالفريقين ارى ان
يدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبنات واولادها
واصوافها ويدفع الحرث الى
ارباب الشاء يقومون عليه حتى
يعود كهية يوم افسدت ثم ترادون
فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما
وجه حكم داود عليه السلام
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجنى عليه كما في العبد الجاني واما
وجه حكم سليمان انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من
الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك من الغنم وواجب على
صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان واما
حكم المسئلة في شر يعتنا فعند
ابى حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها
سائق وقائد وعند الشافعي
يجب الضمان لئلا لانهارا

الظاهر قدر ما يرجو زوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
زوله وخاف الفتور في الحادثة (يعمل بالثاني) يعنى الاجتهاد لان الاول
اصل في حقه عليه الصلاة والسلام (والثاني خلف ولا يصار الى
الخلف الا بعد العجز عن الاصل كن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه
ولا يعمل بالتيمم ما لم ينقطع رجاءه عن الماء (والاول) يعنى الوحي الظاهر
(اولى لاحتمال الثاني) يعنى الاجتهاد الخطاء وان لم يقدر عليه القائلون
بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده (فنههم) من لم يجوز
لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكننا مأمورين بالاتباع
في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار
ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عني الله عنك لم اذن لهم فانه يدل على انه
اخطاء في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه
في الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير
ما قبل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) في اجتهاده (بقينا)
فانه لو كان خطاء لتنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته)
اى مخالفة الامة اجتهاده (بمخالفة اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه
جاز مخالفته * فصل فيما يتعلق بالقول * الصادر عن النبي عليه السلام
اخبارا كان او انشاء (وفيه اثبات) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول
(بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ١ (كامل ان كانت
الرواية) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعبرة وهى القرن الاول
والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقههم (على الكذب
عادة) وان جوزه نظر الى الامكان الذاتي وعدم تجوزه ذلك لبس لاشتراط
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم اتهمهم ولا لتباين
اماكتهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او طائفا او مجازفا
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم
كاخبار الحجاج عن واقعة صلتهم (ويسمى) هذا القسم الكادل الاتصال

٩ المتواتر المشهور وخبر الواحد
لان الخبر لا يخلو من ان يكون
رواه في كل عصر قوما
لا يتوافق تواطئهم على الكذب
او يصير كذلك بعد القرن
الاول ولا يصير بل رواية احاد
في الاعصار الاول متواتر والاثني
مشهور والثالث خبر الواحد

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اي المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده في الشرعيات كـ نقل القرآن والصلوات الخمس وعدد الركعات والسجعات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا لظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقه مما هو وديته ودينه واهه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابو الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين (والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كافي قضايها قياساتها معها وعن الثاني انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلانسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسط الملزوم (و) اما (فيه) اي في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اي قوما لا يجوز العقل توطئهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا في) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اي المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احادا الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اي قوما لا يجوز العقل توطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح

(خير)

لا وشهادتهم ونصديهم و
لا عبرة للاشتهار في القرون التي
بعدها فان عامة اخبار الاحاد
اشتهرت في هذه القرون و
لا يسمى مشهورا

(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر (وهو) اي خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (في الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولاية ضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع (الثاني ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايحاجب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايحاجب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريدة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلووا وعملوا به في وقايح لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقيهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض ولست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما لبس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم (وهو العلم وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعي كيف وتابع الظن قد ثبت بالدلالة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن

فد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث (الثاني في شرائط الراوى) التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتى في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه وانصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط (الثاني الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوء بين المسلمين وتبعية الابوين والدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رجة الله عليه في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصال حين ادركت تبين من زوجها بل لثاني الثاني فان في اشتراط التفصيل خرجا ولذا اكنى بعد الاستيصال بنعم ولذا قال (وهو والتصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشتراط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهمهم تمام معناه ليس بشرط اذا اعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقص في شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشتراط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجم الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقا او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقهها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

(وهو)

قال عليه السلام اذا راى
الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له
بالايمان

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانع عن المعاصى وكامل ولبس له حد يدرك غايته (والمعتبر ادنى) كاله وهو ما لا يؤدي الى الجرح وهو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سدة باب العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار على الصغار فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغار الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحجة والرابع المباح الدال على ذلك كالتعب بالحام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالبا فخير الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيهها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذة عابشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقهها كإبى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٨ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه
من حيث كونه قول الرسول
لا يجنب الخطاء وانما الشبهة في
عارض النقل حيث يجنب الغلط
والنسيان والكذب والقياس
محمّل باصله اى علة التى يبنى
عليها الحكم فانها لا يتحقق نقيا
الانص او اجماع وهو امر عارض
ولا شك ان المتيقن الاصل راجع
على محله

الاية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق
شقه صاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما
ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين (فان قيل
رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه
قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر
ان تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على
تقدير ان يكون ملكاً لا يشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياساً
على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الا بحديث واحد
فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ اى بروايته (في القرون
الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة
الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى رويته القياس ليضاف
الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون
الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل
بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها)
اى السلف رويته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا)
في رويته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
كاسبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه)
بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لامطابقة بل (ان وافق)
حديثه (قياساً) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة
قبل الدخول وتسمية المهر فقطى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله
ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقدر روى عنه
الثقة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين فعملنا بما موافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
لعدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده (وان ردوا)
اى السلف رويته (ردت) رويته كماروت فاطمة بنت قيس انه عليه
السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجه ثلاثاً فرده عمر
وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع في) بيان
(الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول
(ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندها لا يجوز لانها في
القرآن الرابع وهذا النزاع
لا خلاف العمل به

١٠ وذلك لان المهر لا يجب الا
بالفرض بالتراضي او بقضاء
القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا عاد اليها المعقود عليه مالا
تستوجب بمقايلته عوضاً
كما لو طلقها قبل الدخول بها

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح الحديث ترك التابعى الواسطة بينه
وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوى وبين مثل ان يقول من
لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعاً وان ترك اكثر من واحدة
سموه معضلاً والكل يسمى مرسل عندنا وهو اربعة اقسام الاول
مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل
العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل
مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل
(القرنين) اى الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان الثقة من السابعة
ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل
بدعة حدثت بعد المائتين وامثالها فلان المروى عنه لو لم يكن عدلاً لكان
قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدلبسا واهل القرنين لا يهتمون
بذلك وامثالها فلان الكلام في ارسال من او اسند الى غيره لا يظن به الكذب
فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه
فوق المسند (حلقاً للشافعي) رحمه الله تعالى وهو يقول اولاً ان جهالة
الصفة تمنع صحة الرواية بجهالة الذات اولى وثانياً انه لو قبل في القرنين
لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثاً انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة
فكان ذكره اجماعاً على العبث وهو ممنوع عادة والجواب عن الاول
ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا وقال حديثي
الثقة صحت رويته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة او لانسلم الملازمة اما
للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بالرواية اصحاب
الرواية بعدهما وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب
الثقة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مرسل من
دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر
من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشر الفساد
وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مرسل كما رووا مسند كمراسيل
محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من
يقبل المرسل وامان لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع
الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول
فشبهته تمنع ايضاً احتياطاً وقبله عاتقهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو ما رسله
محدث واسنده هو وغيره

الراوى والمستند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح)
وذلك مثل ذلك كاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
وسفيان الثوري مرسل (و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان
في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة
للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحاً كحديث) اى
كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام لم يفرض لهما
نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثاً (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم
قيس القراء الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضة قول القراء الشاذة ما لم يشتهر لا يعمل بها فاعلم انها اشهرت
وقد سبق في اول الكتاب ان القراء المشهورين في حكم الحديث المشهور
عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى
واليمين على من انكر اما لان القسمين تثنان في الشركة واما لان تعريف المبتدأ
بالام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضاً لا صريحاً بل (دلالة) وهو
فيما (اذا شد) الحديث بين الصحابة (في البلوى العام) اذ يستحيل عادة
ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
في تلك الحادثة ولم يتسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضاً
بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل
الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرايين دليل انقطاعه
ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن
والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس في الطعن) اعلم
ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
فلان انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل واما
بالفعل اما القتل بخلافه قبل الرواية او بعدها ومجهول التاريخ او بالامتناع
عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء
عليه او يحتمل واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح
جرحاً او يصلح فاما مجتهداً فيه او متفقاً عليه فاما من يوصف بالنصيحة

وهنا ترجيح بعض احتمالات
الاية بالقراءة الشاذة وليس في ذلك
الحديث بالقراءة الشاذة كما توهم
على ان الاحتياط من باب القراءة
اقوى فلا قراءة الشاذة رجحان
على خبر الواحد
لا مثل قوله عليه السلام اتبعوا
من اموال التباى خبر ابي
ياكلها الصدقة فقد اختلفوا
في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى
الحديث فدل انه غير ثابت او
منسوخ

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل
فقال (وهو) اى الطعن (امام من المروى عنه فنفيها) اى نفي المروى عنه
الرواية عنه وانكاره لهما صريحاً (جرح) للحديث المروى لكذب
احدهما قطعاً لكن لعدم تعيينه لا يسقط عدا لهما المتينة لان اليقين
لا يزول بالشك كبنتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك
الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصصر عليه او قال
لا ادري (وتأويله للظاهر) يعنى اذ اروى عنه حديث ظاهر في معنى وقد
اوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل العام وتقييد المطلق (فختلف
فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره
الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعي ومن
تبعهم لبس بجرح ولا جرح رواية مثاله ماروى سليمان عن الزهري
عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب
الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره
حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرتة ليجتته وقيل
يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقريضة معينة فيصالح
للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه
بما ليس ظاهراً في بعض الاحتمالات (ردلما في) من الاحتمالات لما مر ان
الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقريضة معينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)
اى بعد الرواية عنه (بخالفها يقينا) بان كان الحديث نصافى معناه غير محتمل
لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخته او عدم
ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله
بخلاف ماروى قبل روايته يحتمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث
احساناً للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل
الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحاً لان حجية الحديث لا تسقط
بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر
حكمه (و) الطعن (امام من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك
الغير الطاعن (صحيحاً لا يحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه
عادة فيحمل على السياسة وعدم الوجوب والانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بقلة المبالات
والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت عدالته
لانه لم يكن عدلاً

البكر بالبر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير المحسن بغير المحسن وقوله عليه السلام انيب بالثوب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بها وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال رضي الله تعالى عنه كفي بالنفي فتنة فعلم ان النبي من عمر ٨ كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالتمسح ولما امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغاتمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخلفاء (فلا) اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخلفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالفقهية لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (عن ائمة الحديث فجملة) اي يجمع الطاعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولا نقيض له يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضيق فقيها اولي (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل بمجتهد فيه لا يكون جرحا كالطاعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن منهما بالعصبية كطعن المخددين في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا اعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لا بتأنيها على اليقين (وهو) اي محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكاة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر

(تثبت)

٨ يعني ان عمر رضي الله تعالى عنه نفي رجل فليحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا ان ذلك بطريق السياسة

محل خبر

(ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اي في العبادات لانتهاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالبحري) اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقبه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اي في الاحاديث والديانات لانتهاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن ابو يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها دلالة الاجماع على العمل بالبينه وانها خبر الواحد ودلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ما عز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل للممكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندري بالشبهة وانما تثبت بالبينه بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينه والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهي باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط ~~ك~~ شهادة القابلة (بشرائط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما شبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الحسنة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتادة عثمان رضي الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجعوا على قبوله

٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه الحد في الاوالة بقوله اقتلوا الفاعل والمنعول

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه كعزل
الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر شرائط
(اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا
والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد
او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما
اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالاهو) اى القسم الثالث الذى
فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام
فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا
فيه الغاء شبه الزام البحث) (السابع في نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايثار به قال الله تعالى * وما آتاكم
الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملها)
اى الصدق والكذب (بلارجحان) لاحدهما على الآخر لا تفتاء المرجح
(كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب
باعتبار تعاطيه مخظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصل
ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
* يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه)
على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب
صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود
ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة
ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث)
فتقول هو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو
ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

(قالوا)

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب اشد رعاية وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحفاظة من الطرفين
واذا قرأ الاستاذ لا يكون الحفاظة الا منه (والكتاب والرسالة من الغالب
كالخطاب) من الحاضر ما الكتاب فلي رسم الكتاب وهو ان يكون مختوما
بختم معرف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذ بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول
المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان
ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما
كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما) واما الثانى
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان
لا يكون فيه سماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى (والمناولة)
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى
وسماعتى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة
لتأكيده الاجازة لان مجردا غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض
المحدثين تأكيده الاجازة (والمجاز له ان علمه) اى ما فى الكتاب (صح)
الاجازة (والا فلا) تصح (قبل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب (خلافا لابى يوسف) له خلاف (فى الكتاب
الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
شمس الأئمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف
انما استحسنت هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة
ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وهذا لا يوجد فى كتب
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

فان قلت انى عليه السلام
سهى فى صلوة قلت المراد انه
لا يقرب على السهو والغلط

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزيمته
الحفظ) اي حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادة ولهذا قلت
روايته (ورخصته الكتابة فان نظر) في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة)
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب
(الان عزيمته) وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اي وان لم يكن
مذكرا (فلا) يكون حجة عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوي
الحديث ولا قاض يحد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد
يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة
الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل في الحديث
والسجل ان كان في يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط
رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا
التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فان
القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده امن
عن التزوير فيقبل (والا) اي وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يحل
العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في بد الخصم) لغلبة التزوير
فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا
عرف) اي اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق
ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) اي جواز العمل به
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استحسننا لتوسعه الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء)
وعزيمته النقل) اي نقل المسموع (بالفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل
بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارة معنى ما فهمه عند سماعه (ومنع بعض
ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة
اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما
سمع لبس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

(ولو)

واوسم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للناقل
باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بان الكلام في غير
جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق
الظاهر) اي النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة)
فانه لما لم يشبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة
اخرى (وفيه) اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل
المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع
الامن عن الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا وتحت
معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه
قال عليه السلام اوتيت بجوامع الكلم اي خصيصة بها فلا يقدر احد
بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء)
اما في الخفي والمشكل ٦ فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي
لبس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمثابه فلعدم الوقوف على
معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا
* فصل في * بيان حكم (فعلة القصدي) قيد به لان ما وقع
لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى
الزلة) وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه
عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل
بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام
بخلاف الزلة فانها تصد عنهم وان لم يخلو عن بيان امان جهة الفاعل
كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل
الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذ قرن به
البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطمع) كالاكل والشرب
فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين في اي صفة
كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب
الضحى والتعبد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشريعة تنافي

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته
وقوله رأيت ربي امرئ

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فامته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما ولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والالتئادى بلانية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم واولا التشريك لما دى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبي عليه السلام فاذا قام يحتمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فالا باحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لاراهيم عليه السلام اتى جاعلك للناس اماما ولا يحتمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر * فصل في تقريره * اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم تذكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره في الحال اعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذهاب كافر في كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لم ارتكابه عليه السلام محرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعية استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام

في الشئ غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام في الجائر ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المتبحرين فان النزاع ثمة في طريق المطلوب قبل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافية * تذييل * لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذيلا (شرايع من قبلنا) قد اختلفت في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشريع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت انبي فهى باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام وقيل ان شريعة كل نبي ينتهى بوفاته او يبعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها) اما زومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذلولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر امتهم **كون اتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رجه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهايات بقوله تعالى * لها شرب ولكم شرب يوم معلوم * واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والاثنى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير**

قبل لا يجب بل لا يجوز تقليده
الصحابي في فروغ الدين قياسا على
عدم جوازه في اصوله وفي نظر
اذ الفعل قد يستقل بالاستدلال
على الصانع وصفاته تعالى
بخلاف الاحكام الفرعية فان
العقل قد لا يهتدى اليها فيحتاج
الى التقليد

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان او حاك او مفتيا لبس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب وسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه لبس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (ف قيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجوز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده التابعي ومن بعدهم (وقيل) يجب تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأىهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها لبس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف ومما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قيل مثله) اى مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه في زمنهم) اى في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى لبس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر **الركن الثالث** في الاجماع وهو لغة **لمعنيين الاول (العزم)** يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم في تصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول والفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع

السالفه فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او اكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو السقموينا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ما ضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فني قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها **كستفضيل الصحابة** على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقادات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولانا العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فحين يجد في المطلب والبحث عن الادلة (وثانيا) اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممنوع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لافي الظني الجلي (وكذا) يمكن (العلمية) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعبانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاع خوله او اسره في مطبورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقيين (وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينيين ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في المتواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول البينات واترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

بغنى ان الاجتماع حجة قطعية
عقلا لانه لو لم يكن حجة قطعية
لا يجتمعوا على تقديم الاجماع على
الدليل القاطع وقد اجتمعوا على
تقديمه على القاطع والاى وان
لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على
القاطع بل اجتمعوا على تقديم
القاطع عليه لعارض هذا
الاجماع اجماعهم على ان غير
القاطع لا يقدم على القاطع وهو
غير محال

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى * اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً * الآية دلت على ان شريعتهم كاملة فلو لم يكن المجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهمة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) في الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد بلوغه) اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضي مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعين اتفاقهم (وخالف الشافعي رحمه الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل او للتوقف بعده لمعارض الادلة او للتوقير واللهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقيقة كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين شاو وعمر في حفظ فضل الغنمية حتى سأل له فروي حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأل فقال اري عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما يمنعك ان يخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عامتهم كما قال عمر رضي الله تعالى عنه حين نفي المغالاة في المهر فقالت امرأة يعطينا الله تعالى بقوله و آتيتهم احديهن قنطارا و يمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في المجال وسكوت على في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والمنوع مافيه الفتوى او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعين بيان مذهبه (واهلكه) اي اهل الاجماع ومن هو يعتقد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامد على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذ لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والحوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفة خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياها كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجماع الامة فابقي منهم احد يصلح الاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكتفى العترة) اي لا ينفقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعث (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحد والقاضي ابي حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا للمالك رحمه الله (لا كونهم) اي الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
 يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر ولبس باجماع عند
 من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم
 لبسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
 كما يحكي وذا دليل اعتباره وقيل لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
 حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعبرة
 (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض
 العصر) اي عصر المجمعين فانه لبس بشرط الانعقاد ولا حجية وهو الاصح
 من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا اولو حينا لم يجوز
 لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين
 اولا ان الاجماع باستقرار الاراء هو بالا نقراض اذ قبله وقت التأمل
 وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي بالاستقرار وثالثا ان ابتداء
 الانعقاد برأي الكل فكذا بقاءه لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع
 فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر
 مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع لبس دافعا فكيف يكون
 رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا لاحق)
 اي لا يشترط للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
 الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
 بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا
 انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان الاعتبار اتفاق
 مجتهدى العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت
 منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا
 الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجة اتفاقهم
 كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى
 لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد
 التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يؤيد كان حجة موجبة
 للعمل الى زمان حدوث الاجماع الراجع وان اريد بالنظر الى الواقع فلبس
 باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
 اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اي الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فينبذ يكون الخلاف السابق مانعا
 للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل
 الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجدة مع الاخ استقلالها
 او مقاسمة ويشتركان في ارث الجدة فخرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها
 عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد الاجلين ويشتركان
 في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
 بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه (ومنها علة الربوا في غير النكاحين القدر مع
 الجنس او الطعم او الادخار معه ويشتركان في ان لا ربوا الا مع الجنس
 فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا (ومنها
 خروج النكاح من غير السبيلين بوجوب تطهير المخرج عند الشافعي
 او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما
 يرفع المجمع عليه ووجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما
 الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها
 السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق بين القاضى في الحب والعنة لبس
 بفسخ والفسخ البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل الام
 في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلاث الكل
 في احديهما وثلاث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض
 مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر
 كاقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي
 فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود
 في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود والعدم
 لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي
 رحمه الله وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
 لم يقل به احد (وبالعوض) اي بعض المتأخرين من الشافعية (قيدته)
 اي الثالث (بإستلزامه ابطال ما اجمعه واعليه) اي قالوا ان الثالث ان استلزم
 رفع قول متفق عليه فمنوع والا فلا لان المنوع مخالفة الكل فيما
 اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
 اجاعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقان على عدم حرمان الجد
واما مخالفة مذهب في مسألة و آخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر
فان في كل منها لبس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
(والمجوزين) لاحدائه (الاطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
للتالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في السك
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث لبس قولنا بعدد هما والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والا لزم على كل مجتهد وفاق صحابيا ومجتهدا آخر ان يوافق في جميع المسائل
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا يمنع منه فاجيب بانه دليل
ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم فالمنوع مخالفة ما
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين
ان للام ثلث السك مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر
والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل)
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل
الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل
بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمان ان كان ثابتا
يثبت في الحل ايضا والا لاجتماع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة في احدي
المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الالتزام
(واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك
القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجد مع الاخوة استقلا لا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بجرمانه اما اذا اشترك

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلمية القدر مع الجنس والقول بعلمية
الطعم معيه في مفهوم احد الامرين او احدا الامور او في واحد حقيقي
لبس بشرعي كالا فتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافات او شرعي لكن لم يرفع
الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث
(وحكمه) اي الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالاية المأولة وخبر الواحد (في كفر جاحده) اي منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له) اي الاجماع (من سند)
اي دليل او اماره يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة
ولان الحكم الذي يتعقده الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل
وقد ثبت ان لاحكامه عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع
فلم يبق له او لحجته فائدة (قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم ان فائدته حرمة المخالفة
ومفوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك (واعلم
انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
وقيل يجب ان يكون قطعا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قلت (وسند ما يستقل بالحجة لبس الا الظني) فان ما سنده قطعي لبس
بمستقل بالحجة (ونقله) اي الاجماع (امام التواتر والشهرة او الاحاد واقوى
المتواتر اجماع الصحابة اذا انقضوا) حتى اذا لم ينقضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا
كامر (فهو كالاية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (في كفر جاحده ان
لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر بخلافه
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلا فهم فهو
كالشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو
كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا الركن الرابع

في القياس وهو انما التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا
 للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا
 وصلة القياس لغة البناء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمن معنى الابتداء
 (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علمته في الاخر) اختار الابانة
 لان القياس مظهر لامثب والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله
 تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين
 ولذا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلمته
 لا يكون الا بالا انتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي
 الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدد
 وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي
 المعدومين كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في ان يولى عليه
 وكعدميهما بالجنون على عدمه بالصغر في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق
 بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة)
 اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله فاعتبروا يا اولي
 الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او يبينوا من قوله تعالى
 للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الرأى في المعاني المصوصة
 لابانة حكم نظيرها وانتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على
 هذه المعاني فيدرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولاه ظاهر في الاعتراض
 لغلبته فيه ومنه العبرة والصحة نفيه عن قايس لم يتعمد بامور الآخرة ولو سلم
 فظاهرها في العقلات لا الشرعيات لترتب على بخربون بيوتهم ولا شك
 في ركاكة ان يقال بخربون بيوتهم فقبسوا الذرة على البر او هو ظاهر
 في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب
 ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضر بن فقط واليجوز فظن وجوب
 العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاعتراض معلول للاعتبار
 لاحقيقته ولذا صرح اعتبر فانعظ والغلبة ممنوعة وصحة لنفي لو سلمت انما هو
 بطريق المجاز من قبيل صم بكم عي لا اختلال اعظم مقاصده ثم العبرة
 لعموم الانتظ لا خصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص
 العلة ومسندبها ولو سلم انه حقيقة في الاعتراض او ظاهرها في العقلات
 او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

يعني انما لوسلمان الاعتبار هو
 الاعتراض ولا شمول له للقياس
 فلا يثبت به اشارة لكننا نقول انه
 ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به
 دلالة وطريقها انه تعالى ذكر
 عقوبة قوم بناء على سبب هو
 اغترارهم بالقوة والشوكة ثم
 امرنا بالاعتبار فيكيف عن مثل
 ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل
 ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل
 على قوله فاعتبروا جعل القضية
 المذكورة قبل الامر بالاعتراض
 علة لوجوب الاعتراض وانما يكون
 علة باعتبار قضية كلية هي
 ان كل من علم بوجود السبب
 يجب عليه الحكم بوجود السبب
 حتى لو لم تعد هذه القضية
 الكلية لم يصدق التعليل لان
 التعليل انما يكون صادقا اذا
 كان الحكم الكلي صادقا فاذا
 ثبت هذه القضية الكلية يثبت
 وجود القياس في الاحكام
 الشرعية بان يقال كل من علم
 بوجود السبب يجب عليه الحكم
 بوجود السبب في الاحكام
 الشرعية وهذا المعنى يفهم من
 لفظ الفاء التي هي للتعليل من غير
 اجتهاد فيكون دلالة النص
 لا قياسا فلا يلزم الدوراعني اثبات
 القياس بالقياس ودلالة النص
 مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف
 في القياس الذي يعرف فيه العلة
 بالاستنباط والاجتهاد

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على
 ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتراض علة لوجوب الاعتراض بناء على
 ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس
 الشرعي (قبل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
 العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاعتراض هو القضية السابقة
 غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل
 من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ذلك
 مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
 يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قد صرحوا في تحقيق
 مسائل اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية
 وصرح به المعارض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون
 الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان يكون
 مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاستعمالات والا
 لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من
 تكرار السبب (والسنة) كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقوها الامة بالقبول فصح التمسك
 بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلًا وقد قال عليه الصلاة والسلام
 حكمت على الواحد حكمتي على الجماعة (والاجماع) فان الآثار قد رويت عن
 عمرو بن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلادال
 (ونفاه) اي القياس (الظاهرة في بعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل
 حل النظر على النظر لافي الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقلات
 والاصول الدينية واليه ذهب الخراج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات)
 خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية (اما لامتناعه
 عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام) (واما لامتناعه سمعا واليه ذهب
 داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
 في المداول (اما الكتاب فكقوله تعالى * تبيان لكل شيء * ولا رطب ولا يابس
 الا في كتاب مبين * حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته
 او اشارته او دلالاته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

وحدث معاذ مشهور يثبت به
 الاصول وهو انه عليه السلام لما
 بعثه الى اليمن قال له بم تقضي
 قال بكتاب الله قال فان لم تجد في
 كتاب الله قال اقضي بسنة
 رسول الله قال فان لم تجد فيها قال
 اجتهد برأى فقال الحمد لله الذي
 وفق رسول رسوله بما رضى به
 رسوله ولو لم يكن القياس حجة
 لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك
 لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده
 فثبت في غيره بدلالة النص وقال
 عليه السلام حكمتي على الواحد
 حكمتي على الجماعة

تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجما لما كفى (قلنا تبين ان لا يلفظه
فقد قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اراد به
القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقبس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقبس معنى في
العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب
عمل بالدليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى * خلق
لكم مافي الارض * واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر
نبي اسرا ثيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقا سوا ما لم يكن بما
قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس
في نصب الشرائع او الذي يقصد به رد للنصوص كقياس ابلبس
او بمجرد اعتبار الصورة كاحجاب الطرد وما نحن فيه ابلبس كذلك واما
المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك
مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجع والخطاء مرجوح والا تعطلت
الاسباب الدنيوية كرمح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن
الصواب (واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على
البيان القطعي فيم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة (قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق
الله تعالى بلامرية ومع ذلك اجاز العمل بارأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه
غاية مافي وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اي للقياس (شرط وركن وحكم
ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الابحكمة اذ لو لم يفد حكمه يلغو
كالبيع المضاف الى الحر ولو كونه مما يحجب به فديفع (اما شرطه فان لا يكون
الاصل مختصا بحكمه بالنص) اي لا يكون المقبس عليه منفردا بحكمه
بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس
بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسب
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واسنشهدوا شهيدين من
رجالكم * الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

ثلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اي بالاصل المقبس
عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلمته (كالمفردات
الشرعية) من العبادة والمعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن
سنة كاكل الناسي للصوم فالقياس قوات القرينة بما يصادها ويهدم ركنها
كما قال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عند بقوله عليه السلام
تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (او) (انفي نظيره)
في الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا)
كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعنى حليا
شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي
للمسألة في علمته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلاثة) اي الكتاب
والسنة والاجماع (او الخفي منه) اي من القياس بمعنى الاستحسان وسيجي
ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى الى الجلي لما سياتى ويتحقق الفرق
بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) في الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا لابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل
بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا لاحقا
بناشبات واما الظنية فلازمة لاتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف
اي وان يكون المعنى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اي
ذلك الفرع (نظيره) اي الاصل والام لم يشاركه في حكمه (ولانص فيه)
اي في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا
لم يقصده تعاضد الادلة كلاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير
من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص
والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة
كامر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينا فيه والا فالنصوص
الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا
لحكم الفرع شمولاً ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تبيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع
على كل منها فرعا فقال (فلا يثبت اللغة بالقياس) هذا تفرع قوله حكما

كرامة وتفضيلا على غيره حتى
لا يثبت هذا الحكم في شهادة غيره
وان كان فوجه في الفضيلة
كالخلفاء الراشدين وانما اختص
بهذه الكرامة من بين الخاضرين
لفهم جواز الشهادة للرسول بناء
على ان خبره عليه السلام في
افادة العلم بمنزلة العيان

و انما لا يثبت اللغة بالقياس
لما بين الحقيقة والمجاز ان المعنى
قد لا يراعى في الوضع كوضع
الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى
كما في القارورة لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على
الذي لقرار الماء فيه وكذا الخمر
وضع للشراب مخصوص لمعنى
هو المجاز فلا يطلق فيه على سائر
الاشربة لانه ان اطلق عليه
حقيقة فلا بد من وضع العرب
ولا وضع فيه وان اطلق عليه
مجازا فلا نزاع فيه اذا وجد
العلاقة لكن لا يحمل عليه عند
ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي في
لفظ واحد بحسب استعمال
واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان
اطلق على ما يخامر العقل فانه
يشمل حيثما العقار وغيره
بطريق عموم المجاز

يعنى ان العمل بالاستصحاب
اي بالاصل يحمل بلادليل لان
وجود الشيء او عدمه في زمان لا
يدل على بقائه فان الممكنات توجد
بعد العدم وتعدم بعد الوجود
فلا يفيد الاستصحاب في الاثبات
وانما يفيد في الدفع فانه حجة فيه
لانا نقطع ابكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد وعدم
جبل من الباقوت وبحر من
الزبيق مع عدم الدليل عليها
الا ان الاصل في الوجود والوجود
حتى يظهر دليل العدم ويحجه
الاصل في المعدوم العدم حتى
يظهر دليل الوجود
لا هذا هو الحكم انقرضة خزيمة
وقصته ما روى انه عليه السلام
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه
التمن وانكر الاعرابي الاستيفاء
وجعل يقول لم شهدا فقال
عليه السلام من يشهد بي فقال
خزيمة انا شهيد يا رسول الله انك
اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال
عليه السلام كيف تشهد بي
ولم تخضرن فقال يا رسول الله انا
نصدقك فيما تأتينا من السماء
اقلنا نصدقك فيما تخبرنا من اداء
ثمنها فقال عليه السلام من
شهد له خزيمة فحسب فجعل عليه
السلام شهادته كشهادة رجلين

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي
ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة
المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدور ان دليل العلية وعللة
التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ
ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعي **كون**
المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع
فاندفع ما قبل ان اشترط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو
باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك
(ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل
للم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت
بالقياس) اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد
الدلة الثلاثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط
ضايغ والابطل احدهما لان المعبر في الاصل احدي العلتين مثلا اذا قس
الذرة على الخطة في حرمة الربوا بعللة الكيل والجنس ثم اريد قياس
شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايغا
ولزم قياسه على الخطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتهاء
علة الحكم (ولا يقال الذي اهل للاطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا
تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة
وفي الذي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لهما
(ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال
قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل
معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم (واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن
عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على
الحكم المعدى او عذره وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على عدم
وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم
وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخص
من قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام الا سواء بسواء بالتعليل)
متعلق بقوله لم يخص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد النسوية

٢ يعني ان اسم الخمر انما يطلق
على عصير العنب اذا اشتد واما
قبل الشدة او بعد زوالها
فلا والدوران دليل العلة وعللة
التسمية وهي الشدة حاصلة
في النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر
فيكون حراما

٦ لان المقصود بها التطهير
والكا فر لبس باهله ولان في
الكفارة معنى العبادة الا يرى انها
يؤدي بالصوم والكا فر لبس
من اهل العبادة

(بالكيل)

٨ يعني لما كان قوله الاسواء بسواء
استثناء حال ان المراد حال
يساويهما في المكيل والمذكور
في صدر الكلام هو العين ولا يجوز
استثناء الاحوال من الاعيان
الا على سبيل الانقطاع لزم ان
يقدر المستثنى منه على وفق
المستثنى فوجب عموم صدره في
الاحوال من المساوي والتفاضل
والمجازفة فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره الاطعاما مساويا
لربوا الكيل قلت الغرض من
النهي منع حالة غير المساواة
لامنع عين الطعام

قال عليه السلام الصدقة تقع
اولا في كف الرحن قبل ان تقع
في كف الفقير ولذا قلنا ان اللام
في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة عندنا اي
يصير لهم بعا قبة للتملك

بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير (تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام
لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٨ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي
الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل
مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد
النسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد النسوية الشرعية
لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والنسوية المتعبرة شرعا في المطعومات
النسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا
الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسملك لا يدخل
تحت النهي وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكوة
(فبدلالة النص لا بالتعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة
الواجب في الزكوة قيا سا على العين لعله دفع حاجة الفقير في هذا
التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب
ان تغيير هذا النص لبس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
ارزاق العباد واجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء
وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء
ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك
ان حوائجهم مختلفة لا تدفع بنفس الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق المالية فلما
امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على
جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان
ذكره انما هو لكونها يسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس
النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها
يعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وحوار
الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما
هو) اي التعليل بها (لبيان صلاحية حدث لاثبات مثلها) وتقريره
ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالخاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير ولبس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بافناء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لانه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيب على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اي حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعتراض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

(وقيل)

بيانه ان الشاة تقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير يدوام يده عليها وقبض الاول لله تعالى وهو الذي لنفسه قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دال به) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارزوا لخص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا فيه فانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كما بان كان اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق لالقياس الجلي لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اي اماراة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدواني موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لوعلات لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعالية العلة الفاعلة ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية الباري تعالى بل الباري تعالى في علميته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكمالها بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالحا فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلة هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندنا وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبتها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الا بقى على
 العجز عن التسليم فانه لما كان مستتباً من النص لا بد من ان يكون ثابتاً به
 صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيراً له) اى للنص بمعنى المنصوص
 عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب
 وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة
 الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازماً جلياً منصوصاً
 عليه الى غير ذلك (وصفا لازماً) للاصل كالثنية للزكاة فى المضروب ٧
 عندنا فان الحجرين خلقاً ثمة وهذا الوصف لا يتقك عنهما اصلاً حتى
 تجب الزكاة فى الحلى ولربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضاً) كالكيل
 للربوا فانه ليس بلزوم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جلياً)
 كالطواف (وخفياً) كالقدر والجنس (و) يكون (اسماً) اى اسم جنس
 كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة تو ضئى وصلى
 وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض
 فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس
 ان يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف
 باختلاف اللغات (و) يكون (حكماً) من احكام الشرع كما فى حديث
 الخشعية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
 دين العباد عنه والعلة كونها ما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف
 فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركباً) كالكيل والجنس (ومفرداً)
 كالثنية (و) يكون (منصوصاً وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص
 قبل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلومة كما فى اية منصوصة
 اما لان التعليل بجميع الاوصاف ينسد القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص
 عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال
 فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
 ينتقل الى علة فهو كالجواز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب
 عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال وبعينه وعن الثانى ان التعليل
 لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل
 الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن)
 اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
 ببعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الا لما منع) كمتخالفه
 نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى
 الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
 انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى
 ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف
 لما سبق (بل بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل
 وهذا شبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحاً فانه يكتفى بدلالة
 التميز ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعطل بالقاصرة (فبعض الشافعية
 ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال
 العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
 من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
 وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع بالحكم به وماله الى
 التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشتركة لكن
 الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة (وبعضهم) ذهب الى
 ان مجرد الاخالة لا يكتفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل
 بقوانين الشرع فيطابقها سبباً لما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر
 او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة
 اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
 بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة
 الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكتفى فى ذلك اصلان
 فان المناصب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة
 العرض على المزمكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
 البعض فلا يخفى انه متعذر ومتعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص التعليل
 الا لما منع ولكن لما لم يصح التميز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف
 وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل
 التميز (من) بيان (كونه) اى النص (معللاً فى الجملة) اى لا يكون من
 النصوص التعبدية بل يكون معللاً عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول
 ا و يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

٧ ومعنى قولنا ان الثنية علة
 للزكاة فى المضروب هو كون
 الذهب والفضة خلقاً ثمة
 دليل على انهما غير مصرفين
 الى الحاجة الاصلية بل هما من
 اموال النامى وناظر المال النامى فى
 المال النامى وعرف شرعاً ففى
 وجوب الزكاة لكون المال ثمة
 كون الثنية علة للزكاة لان ثمة
 من جزئيات كون المال نامياً
 فيكون علة مؤثرة باعتبار ان
 الشارع اعتبر جنسه فى حكم
 وجوب الزكاة فاعلة فى الحقيقة
 التامة لا الثنية

ومعنى ان يكون هذا النص تعديا فوجب اولا الزامه التعليل
 ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكتفى ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
 للزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا
 النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
 الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة
 والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص
 المتعلقة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان البدالة
 للتعين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب
 المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازا عن بيع
 الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن
 شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
 الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقيدين الى غيره حتى
 قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين
 وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الخنطة بالشعر حيث لم يجوز بيع خنطة
 بعينها بشعر لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس
 مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين
 اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة
 بطريق دلالة الاجماع حتى تعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
 اشد تحققا من ربوا النسبة لان فيه شبهة الفضل باعتبار منية النقد
 على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهة الفضل فاذا ثبت تعليله وجب
 الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الاتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز
 تعليلنا) النص (بالقاصرة) عن العلل خلافا للشافعي ٢ وفي العبارة اشارة
 الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة
 بالاتفاق وانما لم يجوز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاطهار
 حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في
 غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال
 ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل
 يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما
 اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

لما علم القائدة في التعليل بها
 والقائدة اثبات الحكم وفي التفتيح
 هذا ليس بشئ اذ القائدة
 الفقهاء ليست اثبات الحكم
 وفي التلويح ان اريد بالقائدة
 الفقهاء ما يكون له تعلق بالفتوة
 ونسب اليه فشرع في الاطلاع
 وزيادة الاطمينان وكذلك وان
 على حكمة الصانع فلا نسلم
 اريد المسئلة الفقهاء الا لاجلها
 ان التعليل لا يكون لافائدة اخرى
 لجواز ان يكون فلا يلزم العبث
 متعلق بالشرع لكن الكلام في
 قلنا انما نختار الثاني لکن الحكم
 تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم
 بالنسبة اليه من حيث هو فقيه
 عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع
 ان التعليل بالفقه من حيث هو
 فقه ما هو غير اثبات الحكم

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
 عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده
 بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهبا الى انه مجرد وهم واما
 عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة
 هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو
 لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
 (بما اختلف في وجوده في الفرع والاصل) كقول الشافعي في الاخ انه
 شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كائن العم فانه ان اراد
 عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
 اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
 مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبيد فلا يقتل به الحر
 كما تبطل وله مال يني ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة
 في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
 الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصلح التكفير
 باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل فنقول اداء بعض البديل عوض والعوض
 مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)
 اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
 النكاح (الثاني النص) فان دل بوضعه فصريح واقرى مراتبه ما صرح
 فيه بالعلية) نحو لولة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
 فيها) اى في العلة (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
 وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
 عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو وان اردن تحصنا
 (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو * ان النفس
 لامارة بالسوء * وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
 وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
 التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية
 ايماء والاول اصح لما قال عبد القاهر انها في هذه المواقع بغنى غناء الغاء وتقع
 موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
 واودا جهنم تشخب دما * او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسر

٢ وعند الشافعي يجوز فانه جعل
 علة الربوا في الذهب والفضة
 الثنية وهي مقتصرة عليهما اذ غير
 غير متعدية عنهما والخلاف
 المجبرين لم يخلق ثننا والخلاف
 فيما اذا كان العلة مستنبطة اما
 اذا كانت منصوصة فيجوز
 عليها اتفاقا

ان الفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب والباء عطف مقدم عقلا مؤخر خارجا
 يجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية
 بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها
 فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفى الظهور بعده (والا)
 اي وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترب بالحكم مالم يكن هو او نظيره
 للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اي على التعليل (دفع الاستبعاد) مثال
 العين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر
 الحكم جواب له ليحصل غرضه ائلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب
 او تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدارا في الجواب كانه قال
 ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
 محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
 كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو
 (حديث الخشعية) فانها سئلت النبي عليه الصلاة والسلام عن دين الله
 تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والازم العتب
 (ومنه) اي من الائمة (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اي مع الحكم
 متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
 لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اي من الائمة (الفرق بين شئين
 في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس
 سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
 (او) ذكر (احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث
 وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
 القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة
 جواز قربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط
 المقروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف
 شئتم فاختلف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن
 العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في آية
 السرقة والزنا ولا كون العلة متعددة لان المنصوصة وما بالايماء جاز
 كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة للحكم بان يصح
 اضافته اليها ولا تكون نائبة عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
 الزوجين الى اباة الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام
 لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملازمة)

اي ملازمة العلة للعلة المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن
 السلف رضي الله عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون
 موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف
 والحكم الذي نعتبه من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال
 الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
 الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
 فان العلة في احدي الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعلتان
 وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
 في احدي الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما
 مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل
 ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق
 الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (بجوز القياس) لانها كاهلية
 الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى
 اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
 (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه)
 اي نوع الوصف الجا مع (او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
 القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجب
 لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور
 عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى
 والمراد بالنوع العين اوردته بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
 مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها
 فيتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل
 علة لامطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقة واضافة النوع الى
 الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
 فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب
 كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
 مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيد
 تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي العاقل

٣ الوصف المقبر شرعا بنص
 او اجماع ولا باجماع بل بترتيب
 لا بنص ولا بجماع بل بترتيب
 الحكم على وفقه فقط في صورة
 فهو الملازم ان يثبت بنص او
 اجماع او عكسه او جنسه في
 الحكم او عكسه او جنسه في
 جنسه وان لم يثبت فهو القريب
 الاول من امثلة الملازم كالتعليل
 بالصغر في حل النكاح على المال
 في الولاية فان على الصغر معتبر
 في جنس حكم الولاية بالاجماع

بمعنى المناسبة لا بمعنى التأثير
 الذي سيجي

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذي هو العجز الذي بسبب القوى اعم من الظاهرة والباطنة
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل
بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ
عن الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ
عن الفاعل ومن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر
مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس
باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع
في النوع) اي مثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية
على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على
نفسها في النكاح كالبر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثرين هذا
الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على
النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس
في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل
الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والنوع في الجنس كسقوطها) اي الزكوة (عن لا عقل له)
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة (والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم
فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس
لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة
(مع البعض فيصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمس عشرة اربعة
للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعبر في جانب الوصف
هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو واحد عشر (للمركب)
لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد
اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس
والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع
في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع
والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية
فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع
او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس
في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة
في المطولات (قبل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود)
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس
(و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اي حال وجود الوصف
وعدمه (و) الحال انه (لا حكم له) اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكما لم يوجد لم يجب اما عند القا ثلثين بالمفهوم فظاهرا
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال
وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب
الوضوء اما عند القا ثلثين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك
علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا
فالاحكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل
فمح (لا بد من التمييز بين العلة والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران
سطحا) اي سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد
العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم معا كس او يكون المدار

لازم العلة او شرطاً مساوياً بها فلا يفيد ظن العملية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلاً في الباب) اى باب القياس الذى يبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس (فالتعددية اتفاقاً) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعددية لكونه مرادفاً للقياس خلافاً للشافعية حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوز كما سبق واذا كان التعددية حكماً للتعليل لازعاله (فلا تعليل) اتفاقاً (لأثبت السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجلاً لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعددية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعددية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواط سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطاً للصحة قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مراده **فصل** ان سق الافهام **اي** افهام المجتهد بن اذا فهم العوام كالاهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياساً جلياً (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياساً خفياً (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية في الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسياً (او الاجماع) كما في الاستصناع (او الضرورة) كما في طهارة الجياض والآبار (او القياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول (ما قوى تأثيره) الثانى (ما ظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادن نظر يرى صحته ثم اذا توهم حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ما ضعف تأثيره) الثانى (ما ظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم طاهر استحساناً لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان في مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياساً الاستحسان لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما المقصود هو التراضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه ٦ الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفى يسمى استحساناً وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة مثلاً دية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى * اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلاً) ثارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعف الاثر وقويته) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضاً للنص وهو قوله عليه السلام لا يبيع ما لیس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبي عليه السلام والجواب ان النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القران في التخصيص الاول

سقط

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعاً اى سقط ساجداً

سقط

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التخرية **سقط** ٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم يبق السجدة بعينها واجبة في قوله عليه السلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة النص يخرج عن المبحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغير بدلالة النص والتعليل انما هو في الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آله

سقط

فكذا الركوع

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في الصور الاربع (عند التعارض بين القياس والاستحسان) (الا في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره) اي اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالتعاضد راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة فالقياس يترجح لظهوره اوفى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجمع يكون القياس جليبا عن سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربع للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اي بين اخيري الاستحسان (وبين اخيري القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فظاهر (فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا توهم تبيين صحته اقوى من العكس) لان المعبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدي لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدي لا الباقية للعدول بها

(عن)

عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساوى في الوجوه المعبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين ٢ المشتري فقط قياسا لانه المكر ويمينه استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٢ بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهو الحكم الذي هو التحالف يعدي الى وارثيهما والى المجر والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فلبثوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادف فلا يعدي الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدي حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي الاستحسان (لبس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لما نفع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لماسباتي من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان لبس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اي عدم العلة مثالا ٧ موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فاتفق الحكم بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اي دفع القياس بدفع علة (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والامتناع الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مستوع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بالنص او اجماع ولا تصور المناقضة فيه (وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير عديم يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك ولبس كذلك فاما المناقضة انما هي بين

٢ لان البائع هو المدعى زيادة الثمن والمشتري لا يدعى عليه
٣ فليكون منكرا في المعنى وهذا
٤ معنى خفي وفيه ان الاستحسان
٥ كيف يعارض نص البينة على
٦ المدعى واليمين على من انكر
٧ على خلاف القياس وفيه ان
٨ هذا من الاحاد فكيف يعارض
٩ المشهور وهو قوله عليه السلام
١٠ البينة الى آخره
١١ وعند محمد يعدي ايضا
١٢ باعتبار ان كل واحد منهما يدعى
١٣ عقدا وينكر الآخر
١٤ لا اي لان دليل الاستحسان اما
١٥ النص او الاجماع ايضا والقياس
١٦ وهي اجماع فلا اعتبار للقياس في
١٧ الخفي هذه الامور المذكورة اذ
١٨ مقابلة هذه الامور المذكورة اذ
١٩ من شرط صحته عدم الدليل
٢٠ النص

التأثير في نفس الامر وتتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا
الحكم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذا لم يسلم يورد ايا ما شاء منه فلا وجه
لتخصيص العلة المؤثرة ببعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه
الاعتراض ويرد اى يجاب عن النقص باربعة طرق اشارة الى الاول بقوله
(بالوصف وهو مع وجود العلة في صورة النقص) نحو خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالقليل فمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة
بزوال الجلدة السائرة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل
بالخروج والى الثاني بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجودها)
اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة علة في صورة النقص
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو
مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التلث كمسح الخف فنوقض بالاستتباء
فمنع في الاستتباء المعنى الذى في المسح وهوانه تطهير حكيم غير معقول
ولهذا لا يسن فيه التلث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التلث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستتباء والى الثالث بقوله (وبالحكم
وهو منع تخلف عن العلة في صورة النقص) نحو القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة علة لو جوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض
بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لانسلم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع
بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل الخافى الفرع
بالاصل (النسوية) بينهما في المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت)
النسوية فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم
قديم آخر في الفرع فكذا في الاصل والنسوية حاصلة بكل حال فلا يكون
ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض
النسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر
يصير عفوفا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان
الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا يمنع احدهما
(ثم ان رد) لنقص (بيها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

(وان)

٣ اى لا نقض بالاستحاضة في
الفرع لان ذلك وارد على
الاصل الجميع عليه ايضا وهو
السبيلين

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقص مانع) من ثبوت الحكم
(بطلت العلة) لاعتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
مانع (فلا) تبطل العلة (اما لا اعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم
المانع جزء من العلة او شرط لها لايكون انتفاء الحكم في صورة النقص
مبنيا على انتفاء العلة جزءا او شرطها والى هذا ذهب فقهاء الاسلام
وتبعه المتأخرون (واما تخصيص العلة) كاذب اليد الا كثرون وذلك
بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال
على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الاخر (فعلى هذا)
اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة
وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خسنة) لان
للحكم ابتداء وتما وادواما وكذا للعلة ابتداء وتما ولا عبرة فيها للادوام بل
التام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انتفاء العلة) كإقطاع
الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الخمر في الشرعيات (و) الثاني مانع
(من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان
لبسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع
(من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
(و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعه عال وامن
من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
وان اريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورية بمنزلة الطبع قلنا الحكم
هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاند مال مانع
من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجرى صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاند مال ويحتمل ان يصير لا زما بافضائه الى القتل فاذا
صار طبعه فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم
ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التماسح والا فالرمى علة للمضى والمضى
للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهول هوق الروح (ثم
عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق
علة للمالك فاذا اريد الخيار فقد عدمت (اول نقصانه) كالخارج النجس

ومن لم يقبل بتخصيص العلة
لم يعد مانع ابتداء الحكم منها
وعلى هذا كل ما جعله الفريق
الاول مانعا لثبوت الحكم جعله
الفريق الثاني مانعا تمام العلة
وعلى هذا الاصل يدور الكلام

مع عدم الجح ح علة الانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) امامع السند او بدونه ولا كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرته من الوصف علة اوصالح للعلة و اختلف في قبولها في نفس الحجة فقبل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلة ولا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالتطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل يكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اى العلة (في الاصل) بان يقال سلطنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلطنا ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شرط التعليل) ان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (و في الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في الحكم بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في صلاحه اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلة (او) في نسبته اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في الاصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع

(فساد)

الشافعي بوجوب الفرقة في
الاسلام احد الزوجين في غير
المدخل بها من غير توقف
على فقهاء القاضى كرهة
احدها

(فساد الاعتبار وهو منع محلبة المدعى للقياس) متعلق بالمحلبة (للتص على خلافه) لتعليل المنع (ويرد) اى يحجب عنه (بالطعن في السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (و) يرد اى يحجب (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤلا وبالمعارضة (باخر) اى بنص آخر مثله لبس القياس بالنساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلة لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصده به عدم وقوع الخط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا ثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا ثبت) المعلل (ما نعا في الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا) مجردا بل يكون بيا ان عدم العلة في الفرع يبان على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما نواورده لرد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعليل ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق التفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لاعتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجري ايضا (في علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلن ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير لكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمننا لاصريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدلل بعين دليل الخصم فمكانه قال دليلا غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فبسن تثلثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثلثه بعدا كما له زيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقص (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها يجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلن فالمعارض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلن من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لو جوه الاول ان المعارض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلن الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلن (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذي ادعاه المعلن (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فبسن تثلثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثلثه كما في الخف (او) ثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصد الشفقة لا الصغر والالم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلن اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغييره هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل ثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلامرأة نعى اليها زوجهما فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضروا ان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكمها آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت بالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفرائض لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهواثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت تجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (و) قلب ايضا) لما مر آتفا (وانما تنج) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكل فالجناية عليها تكون اخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك ولبس هذا الا لرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستهها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالندى يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالندى لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت المساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اى وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) لبس فيهما معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة (خالصة) (على نفي علية) اى علية ما اثبت المعلل عليه (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

(تقبل)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحسان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الحر

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعية وان يكون كل منهما جزءا علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بمعلل شئ (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل الجص بالجص مكبل قبول بجنسه فيحرم متفاضلا كالخضبة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنة وجريان الربوا فيما يختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعارض ايضا قولنا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقيبات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكن ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعارض لبس اولى من العكس اجيب بان المراد بثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح ولبس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه لبس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بوجوب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليه (مع بقاء الخلاف فى الحكم) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليه (ما يترجم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الخ (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمشقة قتل بما يقتل غالبا

فلا ينال في القصاص كالقتل بالحرق فيجوز بان النزاع لبس في عدم
 المناقاة بل في إيجاب القصاص (او بحملها) أي بحمل المعترض عبارة
 المعلل (على غير مراده) أي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فبسن
 تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا أيضا لكن الغرض البعض لقوله
 تعالى * برؤسكم * وهو ريع وائل والاستيعاب تثليث وزيادة فإن المعلل
 يريد بالتثليث إصابة الماء محل الغرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على
 جعله بثلاثة أمثال الغرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول
 بالموجب بل يتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلل بتعليقه (ابطال
 ما يتوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) ولبس كذلك فالقول بالموجب
 التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة
 اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان (والثالث
 ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم
 المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
 ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله
 المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني ٩ انها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكرناها غاية للغسل
 لم يرد الامنعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت
 قرينة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء
 فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحو لانسلم
 ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع) أي القياس بان اورد عليه الوجوه
 المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) أي انتقال القياس في قياسه من كلام
 الى آخره والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو خشو
 في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم
 فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات
 علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة
 والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم
 القياس فهو خشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

٦ وقال لبس التكرار ثبت مرة
 لا يمكن القول بالموجب بل يتعين
 الممانعة بان يقال لا نسلم ان
 الركبة توجب هذا بل المسنون
 في الركن التكميل كما في اركان
 الصلوة بالاطالة في القرآن
 والركوع والسجود لكن الغسل
 لما استوعب المحل لا يمكن تكميله
 الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة
 يقع في غير محل الغرض وفي مسح
 الرأس المحل الذي هو الرأس
 منسج يمكن التكميل بدون التكرار
 فالاعتراض اعلى تقدير الاول
 قول بموجب العلة وعلى تقدير
 الثاني ممانعة والتفصيل ان يقال
 ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة
 امثال الغرض فحين قائلون به
 لان الاستيعاب تثليث وزيادة
 وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث
 مرات تمنع هذا في الاصل

٩ يعني ان المعلل يريد ان الغاية
 المذكورة في الآية غاية للغسل
 والغاية لا تدخل تحت المغيا
 فلا يدخل المرافق في الغسل
 والسائل يريد انها غاية للاسقاط
 فلا تدخل في الاسقاط فتبقى
 داخلة في الغسل فلو صرح
 بالمقدمة المطوية لتعين سفلها

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة
 والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه
 حكم القياس والا يكون خشو في القياس فصارت الاقسام المعتمدة
 في المناظرة اربعة اشارة الى الاول بقوله (امان علة الى) علة (اخرى لاثبات)
 العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في الممانعة لان
 السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر
 كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على
 الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة
 الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمنقضة
 لولم يكن دفعهما يبين الملازمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة
 الى اخرى لاثبات (حكم اخرى) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي
 عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة
 عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة
 كالبيع بشرط الخيار المباح والاجارة فان قال الخصم المانع عندي لبس
 عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص
 واثباته بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
 في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) اخر بالعلة الاولى
 (كذلك) أي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة
 الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص
 وهذا القسم انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي
 رتبته المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينقل
 الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافبعة اخرى (والكل
 صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه يختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض
 اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه اخرون لانه لما ثبت الحكم
 بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظر (فقل) بناء على هذا الاختلاف
 (قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
 حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل (وقيل لا)
 نافوه انها لبست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل
 الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل

٧ بان يقال التسلط هو التمكن
 والتكثير اثبات المكتنة والمودع
 بالادعاء اثباته المكتنة لانه قريب
 المحل وازال المانع

٨ بان يقال لو انتقض فكيون
 نقصانه يثبت الحرية بوجه
 فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهو
 خلاف الاجماع

على تلبس ربما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته لبس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتوضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب * نذيب * عقب مما حث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام للبشرين فسادها فبظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية (بمخرج فاسدة منها الاستصحاب) اي استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جملة مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) بوجهه (ثم شك) اي وقع الشك (في بقاءه) اي لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم باضرورة) اي قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فيتمسكون بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اي الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اي دافع لاستحقاق الغير (لا في الاثبات) اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح عن الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا

(لدعواه)

حتى قبل الشهادة بانه لو كان ملكا لادعى ويجزم بما على الملك في الحال

لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والالزام شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستندا الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وورما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فمنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم اوطن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته) واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل ايمنه قطعا لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام لبس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة) للاحكام الى ظهور المناقض (لا لكون الاصل فيها هو البقاء) مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علته الوجود فكذا لا يستغنى عن علته البقاء ولا ينسل

انه يكفي في الدوام علة الوجود ولا يجوز ان يدوم على وجود زيد ولا يدوم زيد سلبا لكن لانسلم ان دوامه لبس بجديده لانه لتضيئه ازمنة في مجلد

ويصح اجاعا كما نطق به الآية فل لا جد فيما اوحى الى الثاني عند العلم بعدم
 المغير بالاجتهاد ويصح لا يلاء العذر لاجحة على الغير الا عند الشافعي وبعض
 مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو
 باطل بالا جماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع
 وصلوة من اشبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحرر (الرابع لاثبات حكم مبتدأ
 وهو خطأ محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان فيه تغيير حقيقته (ومنها
 اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال
 كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين
 عند فقد دليل الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير
 على اعتقاده) اى ذلك الغير (محقق) في كلامه (بل دليل على وجوب
 اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي (وهو
 ايضا) باطل لانه (يوجب مامر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين
 باب المعارضة والترجيح * لما كانت الادلة الظنية قد تعارض
 فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب
 مباحث الادلة بما حث التعارض والترجيح تنجما للمقصود فقال (اذا
 ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع
 وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
 النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى
 الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساويا)
 اى الدليلان قوة اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو
 الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين
 بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفا عهما والتحكم كما لا يلزم
 شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر
 لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (ربحان) حتى
 لو قوى احدهما بالذات لا يكون ربحانا فلا يقال النص راجع على القياس
 لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففي) معارضة (الكتاب)
 الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) لتعارض الصوري (على نسخ الاخير)
 اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض
 في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا انحدر زمان ورودهما والشارع منزله

ولو دفع التعارض بان عمل
 باحد هما دون الآخر يلزم
 الترجيح لا مخرج او بهما لا يجمع
 النقيضان وان لم يعمل بهما
 لا تنفعا

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر
 لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا
 التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص)
 اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد)
 المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة)
 وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالاثبات تناسقا قطان بالتعارض ويقع العمل
 بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تناسقا
 الايتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها
 لا يتصور لاتحاد النوع ولان الأدنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى
 فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن *
 وقوله * فاذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله
 عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير
 (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي
 مطلقا) سواء وافق القياس ولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس
 مطلقا) كما مر قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي (والا) اى وان لم يقدم
 مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم
 قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا
 على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال
 الامام شمس الأئمة (فكالى قياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما
 بالتحري) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة
 ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
 السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه
 الصلاة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدة تين
 وماروت عايشة رضى الله عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين
 اربع ركوعات واربع سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة
 (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل
 وتقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما في سور الحمار حيث
 تعارضتا الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكما
 روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
من مالى الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه الصلاة
والسلام حرم لحوم الحمير الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابيجر انه عليه
السلام اباحها فاجب ذلك اشتباهها في لحمه فيلزم منه الاشتباه في سوءه لان
لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة
حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه) قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط
والطوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ
الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والتنجاسة لا يورث الاشتباه كما
اذا اخرج عدل بطهارته والاخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة لحمه
ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذا الجار يربط في الدور والافنية فنشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل
المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالجار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة
حتى يحكم بطهارة سوءه ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سوءه فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه
حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب
ان المعتزض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الاثار فقول ابن عمران
سور الجمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقبسة فانه
لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف ولا بالكل للضرورة
في سوءه ولا الحاق لعابه بلحمه اوليه في اصح الروايتين وان روى عن
محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر
في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقبل الشك في طهارته اذ لو كان
طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقبل في طهوريته اذ لا يجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد
وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو)
اي التعارض في الكتاب والسنة (اما بين آيتين او قرائتين في آية واحدة) كقراءة
الجر والنصب في قوله تعالى * وامسحوا برؤوسكم وارجلكم * فان الاولى
تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين او فعلين

او مختلفين (او آية وسنة مشهورة ومتواترة والمخلص عن التعارض) اي دفعه
وبين انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض
الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة
الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل الحكم
او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعين
المبرهنيين او) بان (يحمل على تعامره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون
احد الحكمين دينويا والاخر اخرويا (كما في آيتي اليمين) في البقرة *
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وفي المائدة
بما عقدتم الايمان * فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغوس لانها مكسوبة للقلب
اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقدا ليمين وهو الخبر
الذي فيد رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التي في المائدة دينوية
لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطاقها فينصرف لاطلاقها الى الاخرية
ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين بمأثره جد
(واما الثاني) وهو المخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على
حال حمل قراءتي التخفيف والتشديد في) قوله تعالى ولا تقر بهن (حتى
يطهرن) على حال انقطاع الحيض (في العشرة و) حال انقطاعه (في اقل)
فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب
الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس
لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فباقل
منها يحتمل العود فاحتج بالاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو
المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذي يتضمنه الكلام وبه
يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اي ورود الدليلين (صريحا)
وعلى تقدير اختلاف زمان الورد صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)
للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى * واولات الاحال اجلهن ان يضعن
جلهن * والاخرى * والذين يتوفون منكم * الآية قد سبق في بحث
العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه
الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال
(وعقلا بانه لو قسم) الحاضر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة
القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعنا لافي اصل

فلو كان وجوب الكفارة ايضا
منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة
في اليمين هان لا لتفادع العزيمة
في الجهل

الخليفة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان
من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاضر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح
التأخر فكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا يثبت
بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار التغير لان
الثاني لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلى وعن عيسى بن ابان
ان الثاني كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل
على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الثاني فاحتج الى بيان ضابطه في تساويها
وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى
فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامر ين
ينظر ليثبتين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفي بالدليل والا) اى وان
عرف به (فمثل المثبت) اى فالثاني مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح
بطريق آخر (وان احتمل) النفي (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان
يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك
النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى
فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا خبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاتبات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة ٩ على النفي
(واما في) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله في الكتابة (فلا نسخ)
ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم
(ولا نساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل
بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ
فلا يصح العمل باحد هما مع الجهل واما القياسان فكل منهما ماصواب
بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الاتي (بل)
الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدده معرفته (العمل بايه ما شاء بشهادة
قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارض لا يبقين حجة في اصابة
الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل فيرجع عليه (واما

(الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا اى
بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه
قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا
زن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لا قدرا بقصد بالوزن
للزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا)
تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه
الترجيح الكائنة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة
من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو
الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحد مقبول او مردود والترجيح
باعتباره يقع في الراوى كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور
على الاحاد وفي المروى كترجيح المسنوع من النبي عليه الصلاة والسلام
على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروى عنه كترجيح
ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة
(و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل
من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه
الترجيح (في القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما لقطعية حكم
اصله لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين
ولا يكون القياس بقطعية محكم اصله قطعييا واما بحسب قوة ظن دلالة
الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه
سريعا لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخها واما بالاتفاق على
جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب
حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل في نوع الحكم والعللة ثم في نوع العلة
ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص
بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكرهية
والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجالا والقياس لتفصيله
فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما
لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العللة) اما لقطعيةها كالمخصوصة والمجسعة
عليها واما بقوة مسلكها كما لنص الظاهر بحسب مراتب السالفة

٦ والاولى ان قوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا يدل على
اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص
من عمومها ما ليس بمباح فقد
ثبت الاباحة الشرعية في الكل
ويكرر النسخ حقيقة وذلك
اذا تقدم الحاضر على المبيح فان
الحاضر رفع الاباحة الشرعية
والمبيح رفع الحظر فيتكرر
النسخ
٤ المراد من المثبت ما ثبت امرا
عارضيا والثاني ما ينفيه ويبقى
الامر الاول على ما كان عليه
٩ وانما يترجح المثبت لانه يعتمد
الدليل بخلاف الثاني وكان اقرب
الى الصدق ولهذا قبلت
الشهادة على الاثبات دون
النفي
٢ بان يأخذ الماء من نهر جار
وخفظه ولم يغب عنه يكون
عارفا بطهارته بدليل يوجب
العلم لا بظاهر الحال ويحتمل ان
يكون الطهارة بناء على ظاهر
الحال فلا يكون مثل الاثبات
مما يعرف بدليل يكون اقرب
الى الصدق فيقبل الشهادة
عليه والا لتقبل

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمحمدة
اولى من المتعددة والوصف في الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والشبوتى
من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جواز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جواز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجرى فيه مامر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص ماء وترك ظاهر وترجيح
مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا في الاخير) اعنى
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان
والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان
ظاهر التأثير اذا العبرة لقوة التأثير لا الموضوع والخفاء لان القياس انما صار حجة
بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعدالة لاختلافها بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثاني
قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير
بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه اثبت تأثيره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا في) صوم (رمضان
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فبشرط تعيينه
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جازا الحج بمطلق
النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه
(والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا
في مسح الرأس) انه (مسح) فلا يسن تكراره كسائر المسوحات اولى من) قول
الشافعى انه ركن فبسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم
التكرار اصول كمسح الخف والتميم والجوارب والجيرة ولا يشهد لتأثير الركن
في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواى في الخبر وايضا الترجيح
بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا
قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الأئمة الثلاثة راجعة الى الترجيح
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف

وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف
(كقولنا في مسح الرأس مسح) فلا يسن تكراره اولى لان عكاسه) فان كل ما لبس
بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فبسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة
متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقبسة فيحتاج
الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سبب الترجيح
(فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى)
اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار
الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا
فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الأئمة رحمه الله
اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى
بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى
ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى المعارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في
صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء
النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت
ما ذكرته انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم
حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن) قلت قد اشير
في تفسير الذاتى والحال ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم
بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامسك
فان الاول بحسب الاجزاء والثانى يجعل الشارع والا فكما ان العبادة
حال الامسك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة وسماء تذييل تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيمات
المقبولة ببحث المردودة وسماء تذييل والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال
(وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية
(بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من
وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزاد قوة بكثرتها) اي كثرة الاشياء (كالاصول) كما يزداد بكثرته
 الاصول (قلنا الاشياء علل) اي اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها)
 اي كثرة العلل (لا توجب ترجيحاً) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة
 (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
 قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاصناف متعددة اذ كل
 شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
 الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه
 وهو المحرمية ويشبه ابن عم بوجهه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما
 لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
 القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما من
 الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كإبن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل
 شبه يصلح قياساً والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه
 الفاسدة (عموم الوصف) الذي جعل علة مثل ترجيح اصحابا لشافعي
 التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
 وصف الطعم يعم القليل وهو الخففة مثلاً والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
 والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
 لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل
 الوصف) وهو النص فانه فرع له لكونه مستنبطاً منه (راجع على العام عنده)
 لانه يجعل العام ظناً والخاص قطعاً كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف
 يصح هذا) اي جعل العام راجعاً على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان
 خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالانفاظ الدلالة على المعاني
 ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف
 العلة فان المقصود بها لبس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد
 (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة
 قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة لتعدي (و) اقول
 (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية
 التعدية بلامرية (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة
 البسيطة كالتمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط
 وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة) يعني
 ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

(باعتبار)

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة
 المذكورة فيه فان هذا من ذلك (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (كثرة
 الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدراً
 من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح
 لغة وعرفاً فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر
 المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير)
 في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل (فان قيل اي سر
 في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول و كتر جرح
 الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض
 المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة
 في كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع
 من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بها فيه
 تلك الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول
 من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا
 الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل
 واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه
 لوجود الاخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو
 المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اي لا يقع الترجيح
 بين الروايتين (بكثرة الرواية ما لم تشتهر) اي ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان
 الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اي بنص اخر (وكذا
 القياس) اي لا يرجح قياساً بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون
 من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة
 اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس
 ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل * المقصد الثاني * من
 الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع
 في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه
 (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان في مباحث الادلة كذلك ركن
 في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه
 وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

ما المراد من ما يتعلق بالاحكام العلل
 والاسباب والشروط و
 الامارات فان الحكم يتعلق
 بالعلة تتعلق بالوجوب وبالشرط
 تتعلق بالاجود وبالسبب تتعلق
 بالافضاء وبالعلامة تتعلق بالرقعة
 فالاحكام تتعلق بالكل

ثم بالحكم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة
عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض
الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكافين والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعلوم على قول
الشيخ والتعريف في افعال المكافين للجنس مجاز فيناول حكم كل مكلف
بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج
تحت حكمه اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قبل لكن بقي تحت مثله
والله خلقكم وما تعملون والفصص ما يقصده الافهام ولم يقصده بمن
هو منتهى للفهم فلا يطرد فيزيد بالاقتضاء والتخير اى اقتضاء الفعل
او تركه او تحييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه
والوضع خطاب الشارع يتعلق بشئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له
باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلاً او سبباً او شرطاً
او مانعاً او غير ذلك فزياداً والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
ما ثبت بالخطاب لاهو قلت (وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او الخير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف
(نوعان) الاول (تكليفي) والثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة
والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلاً (او) يكون (اثره
لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا) كالمالك) فانه اثر لفعله الذي هو
الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى
في مفهومه وتعريفه (اولاً) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة
في الدنيا كتفريع الذمة المعبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخرى) اى
الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعبر في مفهوم
الوجوب ٨ واما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريع الذمة لكن لا اولاً وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوي او الاخرى ابتداء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

يعنى ان الخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو
ههنا الاصوليون في تسمية
اختلاف الاصول في الازل خطابين
الكلام في الازل خطابين
الى ان الخطاب ما يقصده
افهام من هو منتهى للفهم
لا يسمى افهام من هو منتهى
لم يقصده الخطاب بالكلام
للعلم وفهم الخطاب او بالكلام
الموجه للافهام من هو
المقصود منه افهام من
منتهى للفهم ومن ذهب الى ان
الخطاب ما يقصده الافهام
ولم يقصده من هو منتهى للفهم
فلا يطرد قال يسمى الكلام في
الازل خطابين لانه يقصده به
الافهام في الجملة

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمه دنيوية وحرمة الحمر
على حكمه اخروية فان قيل ليس في صحة النوافل تفريع الذمة (قلنا
لزم باشرع وحصل بادائها تفريع الذمة اما عبادة الصبي في حكم
المستثنى كما سيبي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره وناقض وغيره ولازم وغيره)
وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريع الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كذلك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبيئونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فراجع ذلك الى المعلات فكون الفعل موثقاً
الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحاً وكونه بحيث
لا يوصل اليه اصلاً يسمى بطلاقاً والفعل باطلاً وكونه بحيث يقضى اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فساداً والفعل فاسداً
ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شروطاً فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالمالك مثلاً
فبيع الفضولي منعقد لانفاذ ثم لزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه
وبين انفاذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فاي تأمل (والثاني) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخرى (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعداء العباد فان كان ابتأؤه راجحاً
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك
(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة
(واجب) ان كان ابتأؤه راجحاً على تركه (بلا منع) من الترك (سنة
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه
السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
(فنفل) ويسمى مستحباً ومندوباً ايضاً (وان عكس) عطف على قوله
فان كان ابتأؤه راجحاً على تركه اى ان كان تركه راجحاً على ابتأؤه (فمع المنع)

٩ فان صحة العبادة كونه راجحاً
توجب تفريع الذمة فالمنع
مفهومها اعتباراً اولاً انما هو
المقصود الدنيوي وهو تفريع
الذمة وان كان يتبعها الثواب
مثلاً
٨ فان الوجوب كونه راجحاً
اولاً به ثاب واقرت بعقاب
فالمنع في مفهومه اعتباراً اولاً
هو المقصود الاخرى وهو
الثواب بالفعل والعقاب بالترك
وان كان يتبعها المقصود الدنيوي
كتفريع الذمة
٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من
جهة خلل في اركانه وشرائطه
مثلاً
فالتصنيف بالصفة والفساد
حقيقة هو انزل لانفس الحكم
وانما يطابق عليهما لنظر الحكم
لشبهتهما بخطاب الشرع

من الإتياء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) أي طرفا الإتياء والترك في نظر الشارع بأن يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقريته أن الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فإن قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية وأبس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم إشارة إلى ذلك اجيب بأنه يجوز أن يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولوسم في الرجحان والاستواء إشارة إلى معنى الثواب والعقاب فإن قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بأنهما من صفاته أيضا إذا انتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره فإن قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لأن التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الإباحة قلت ذلك من باب التغليب فإن قلت لا يخفى أن الرخصة الآتية أيضا تنصف بهذه الأحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها إلى تلك الأقسام فإنها مبنية على أمرين أحدهما وجود الأقسام على التمام وهو في الأولى لا الثانية إذ لا رخصة تسمى سنة أو حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها صحح التقسيم وحصل الأقسام معتبرة في المقسم أولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه بالجمله فإن اللفظ الموضوع إذا قسم من حيث الوضع إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه إلى الخاص والعام والمشارك فكذا الحال ههنا فإن جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم إلى الأقسام المذكورة وإن وجدت في الرخصة لكنها ليست أولا وبالذات كما في العزيمة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر أن شاء الله تعالى وإذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الأقسام (فالفرض لازم علما وعملا) أي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكروه) بالقول والاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) أيضا لأن الاستخفاف بشرعي يقبى يوجب الكفر لأنه دليل الإنكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالأكره والنسيان (وقديطلق)

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكركه صحة الفجر كتذكر العشاء وكاعتدال ربع في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكروه بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة (لأن كان مأولا) فإنه لا يفسق ولا يضل لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفافة) كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله باذلال أعدائه (وحكمه اللزوم دلي كل) أي على كل واحد من مخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لأن الجميع إذا تركوا أثموا فلم يكن اللزوم على كل لما أثموا بالترك فإن رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل إذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع شرطي وهو فقد المدة صود وقبل يجب على البعض لأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لأن سلم اللزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الأصل بإداء الكفيل والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لنكل أحد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الأمانة بتكرار الأعراض عما عداه والتوجه إليه في الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا يبرأ ذمته بإداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من أمرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فإن الواجب عندنا أحدهما مبهما وتحقيقه أن الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم وتخبر فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وإن كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييرها التخيير في إيقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بإيقاعه معينا لكن يتوقف إيقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم الاعمال) أي لاعمالا (فهو كالفرض العملي الآتي الفوت) أي فوت الجواز بفوته فإن الواجب أبس مثله في ذلك بل في أن جاحده لا يكفر بل يفسق أن لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الاحاد (وقديطلق) لفظ الواجب (على الفرض أيضا) فيكون أعم من الفرض والواجب بمعنى أن يكون إتياءه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي أو ظني كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب)
 للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله
 وكرمه او بتوبة اعاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه
 حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون
 التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم
 (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسمى
 (يستحق اللوم) كصلوة العبد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن
 الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي
 قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد
 وتاركها لا يستحقه) اى اللوم ككتا ويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام
 في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الادب وغيره
 لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق
 عندها) اى شامل لسنة النبي عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي
 فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد يطلق) السنة (على
 الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة و عليه يحمل قولهم
 عيدان اجتمع احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب
 فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسمى تاركه) اورد عليه صوم المسافرين
 والزائدة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه
 واجب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل
 نجتها كانت نقلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى
 * فاقروا ما تيسر من القرآن * كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا
 حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كاسياتى (وهودون) سنن
 (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي
 عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب
 المضي فيه ويعاقب فيه على تركه كقوله تعالى * لا تبطلوا اعمالكم وفي
 عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة
 الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
 وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين
 وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

(يجب)

والسنة على ثلاثة اقسام سنة مؤكدة
 وسنة زائدة وسنة هدى فالاول
 ما واطب عليه رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم مع تركه منه
 اومس بين وفي آياته ثواب وفي تركه
 اساءة وكرهية وعقاب لا عقاب
 وهي مثل السنن الرواتب و
 التكاح والناحية هي ما لم يواطى
 عليه السلام على ذلك وفي آياته
 ثواب ولايس في تركه شيء والثانية
 هي التي من شعار الدين كالاذان
 والاقامة والختان وفي آياته ثواب
 اكثر من ثواب المؤكد وفي تركه
 نوع عقوبة دون عقوبة
 الواجب فكل سنة هدى
 سنة مؤكدة من غير عكس

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار
 لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية
 ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله
 العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه)
 كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير
 ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعنده لعدم محله كصب الماء
 ولبس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني
 يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة
 بسط له في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهي) وهو
 (الى الحل اقرب) (النوع الثاني) (تحريمي) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق
 بينهما من وجهين الاول انها بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني
 اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان
 الشفاعة كقوله عليه السلام من ضيع سنتي لم ينله شفاعتي فان قلت كيف
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفا عتي لاهل الكبار من امتي
 قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقةها اذ من
 الجائر ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه
 رسول عليه السلام بسبب كمال شفقتة لامتة العصاة اللهم لا تجعلنا من
 المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمي (حرام عند محمد)
 اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بد ابل قطعي
 بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني
 رخصته وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي) انواع (اربعة) نوعان
 من الحقيقة (اى رخصة حقيقة لكن) (احدهما) احق بكون رخصته
 من الاخر (ونوعان من المجازي) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا
 لكن (احدهما) اتم في المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر)
 وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة حقيقة
 والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق
 بكونه رخصة والا فغيره والمجازان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

من قسمي ما يعتبر فيه اولا
 بالذات المقاصد الاخرى وهو
 ان لا يكون حكمها اصليا بل يكون
 مبنيا على اعدا العباد قسمي
 رخصة ونفيا بلها العزيمة
 فخرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان
 عزيمة لانه حكم اصلي وباصلا
 للمكروه رخصة لانه غير اصلي بل
 هو مبنى على اعدا العباد

الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والافغيره (اما الاول فما استبح
مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة
والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة
المباح بترك المؤاخذه وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو) كاجراء
المكره بكلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره
في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة
كالدلالة على مال الغير وكافي ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما
في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجران قتل باخذ العزيمة) اما
الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا بصورة لبقاء التصديق معنى في الكفر
اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة الخراب
البنية ومعنى بزهاق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل
نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع
الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم واغراء المسلمين وقد فعله
غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر
بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام
ولو قتل لا يكون مثابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل
النفس اقامة للمعروف تفريق للجمع الفسق ظاهرا فان اسلامهم يدعون
الى ان يتكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فما استبح مع قيام
سبب) للعزيمة ومحرمة للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا
مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين ليسا في حكمه الا ترى (فان قيل
المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني
(قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك
فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور
فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوا منها
(كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرمة للافطار وهو
شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم العموم قوله تعالى * فمن شهد
منكم الشهر فليصمه * اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب
الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (وحكمه) ان (العزيمة)

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للبسر وهو
حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن لبسر مختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة
كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر ففات كان آثما لتفويت نفسه
بمباشرة بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على الافطار حتى قتل فانه لبس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره
الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيو جبر
وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم
لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق
المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع
المحرمة ولبس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة
مجازا وهو اتم في المجازية وابعده عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا)
اي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه
اي يحبس من الحراك جعل مثل لثقل تكاليفهم وصعوبتهم مثل اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم
من الاشياء الشاقة ككتعين القصاص في العمد والخطاء وقطع
الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع
السالفة فن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تو سعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
(فما سقط عنا مع مشروعيتها لنا في موضع آخر) المراد السقوط عن بعض
الامة مع المشروعية لبعض آخر فن حيث انه سقط كان مجازا ومن
حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
فانه لبس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعده عن الحقيقة (كالمسلم)
فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهييه عليه الصلاة والسلام
عن بيع ما لبس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات لكنه

فقد ان الحرام ممنوع التعرض
وهذا لبس ممنوع التعرض
فلا يكون حراما وهذا لبس الا
فوق لفظي

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروطا اصلا (وكالخير والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولها ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في الكشف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسيبغاني (قيل وجه سقوط الحرمة لثالث الاستثناء المذكور في قوله تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذاهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحققة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقبلة مطمئن بالايمان * مع انه لم يبدل على اباحته (اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاءه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرابة الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسدة لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملكك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارتد بخلاف تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والخلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

(فان)

اما سقوط الحرمة في المضطر
فبالنص للاستثناء واما في المكره
فلان فيه نوع اضطرار اذا كان
ملياً اذ فيه خوف تلف النفس
كحالة الخمصة او بابتدائه النص
تحت النص او بابتدائه الخمصة
ان اقتصر الاضطرار بالمذكور
لما فيه من الخوف المذكور
ايضا والله اعلم

فان البسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الافراد فصار الصوم اولى لاصالته (فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فتوابه اكثر فيفيد التخيير (اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سرابة الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذا كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبهة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سرابة الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك في الصور المذكورة (فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع (قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزاع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفته) اي لذلك الشيء (باعتباره) اي باعتبار ذلك الحكم التكليفي (فالمتعلق اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو الحكم التكليفي فركن والا) اي وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اي في الآخر (فعلة والا) اي وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اي الى الآخر (في الجملة فسبب والا) اي وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اي على المتعلق (وجوده) اي وجود الآخر (فشرط والا) اي وان لم يتوقف عليه وجوده (فلاقل من الدلالة عليه) اي على وجوده (فعلامة اما الركن فأي تقوم به الشيء) اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل (وهو) اي الركن قسمان الاول (اصل) ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اي انتفاء الركن كالتصدق بالايمن (و)

الثاني (زائد ان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن لبس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لان معنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء معنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فلبس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهي لغة المغير كالمرضى لا يقال المريض قديولا مرضيا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فايضاف اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام (ومنا من) فرق بينهما (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة (اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا للمعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز باكثر لان الشرعية منزلة بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية

(فانها)

قيل ان القول بالتقارن بينهما اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرف ان الصدقة تقع ولا في كنف الرحمن بالمقارنة بمجموعة

فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول (قلنا اولابعدية الايجاب رتبة مسئلة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة الحقيقية (بان توضع) اي العلة (له) اي للحكم هذا تفسير العلة رسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اي العلة (فيه) اي في الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخي) الحكم (عنها) اي عن العلة هذا تفسير العلة حكما (كالباع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما (للمالك) وكذا التكاثر علة كذلك للحل والقفل للقصاص (واما) علة (سما ومعنى) للوضع والتأثير لا حكما لتراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او ترتيبا بالتوسط وهذا جنس تحت انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او ترتيبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية فان استند (فاما ان يتراخي الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما والى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتضرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة (وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة (كالباع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتناق المشتري موقوفا لا قبل البيع ويحدث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت المالك من وقت البيع مستندا فبذلك زوائده

اعلم ان المعتزلي حقيقة العلة ثلثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثاني تأثيرها فيه والثالث حصوله معها في الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثاني علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما

المتصلة والمنفصلة لا مقتصر فيظهر كونه علة لاسبابها اذا السبب لا يستند اليه الحكم (فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لما منع) قلنا ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكامها لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة اذا الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسباب اذا المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر لان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمجاجة والمؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمي) المفضي بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (و) والتركية عند الامام (ابن حنيفة) فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المرمى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم القصاص فلمشبهة بتخلل قضاء القاضي (وقالا التركية ثناء لبس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين) قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والا اعتبار للمعاني (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التججيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين لم يجوز به محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرج عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تججيل الاجارة لاحكامها التراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقرن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قواهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب الاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر شبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولا صلتا غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعنق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضي الى المقتضي ولا شك ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعنق لكن شري القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثرا لاحكامها كما ظن والا كانت علة حقيقة وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كاخر جزئها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعنق فايهما تأخر كان علة كذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العنق اما القربة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العنق مستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العنق لما كان من احدهما ونفسه من الاخر كان الموضوع

لا اي او كان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة

في جواب عما قال اضافته اليها غير كافية بل لا بد من وضعها الى ولا وضع ههنا لا بين الشري والعنق ولا بين الملك والعنق ولا وضع بين الشري وملك المنفعة

للعق الكلى لكل واحد فان الموضوع للعق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشري الثابت قرابة فالمشترى معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشري لا بعده اذ لا يتراخي الحكم عنه (واما تأخر القرابة فكردعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه واشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الاخر (بخلاف اخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام السبب) المدعوى اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لشبوت النسب والتقاء الختانين اوجوب الاغتسال والمباشرة الفا حشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المني والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتهى وابغضتهى فانت كذا لوقوع الجزاء باختبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقضى لاقامة الداعى مقام المدعوى اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (امادفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (خرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط) كالعق بالشرط على ما يأتى (فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترسخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفه شبهة العلة (كاحد وصفين تركب منها العلة) كتركب علة الربو من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد هو

الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت به ربوا النسبة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم خنطة فى شعر وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السر خسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه يخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او بلا واسطة كلا ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجى امثله فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الاتصال فاصطلم لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له وتأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى للملك المنتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كشرى للملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل ما دل السمع على كونه معروفا للحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فا سنده من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلاهما وبعضها علة كالعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاء ما فى الحال او فى المال والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما علة او لا والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

فان قلت اذا ورثاه وهو قريب
اخذ ههنا فانه يعتق عليه ولا يعزم
لشرى به قلت الملك ههنا اخر
الوضعين وجوبا وقد حصل
لا يصنع فلا يضاف الى الضمان
ملا

في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي اوبه غير موضوع لتخلل لم يوضع له
 فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقي
 وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اي وجوب الحكم
 او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير في الحكم) كما
 يعقل في سائر اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة
 واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
 وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوت وجوده وضعا وقيد الوضع
 ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشئ فانه سبب لعلته وبقوله
 وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته
 فيها اما الحقيقة فهي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلا انضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
 كما سيحى تحقيقه واما الثاني فلا انضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
 لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجوب العلة ظاهرا
 كحفر البئر بخلاف قطع الجبل وشق الزق وفي الفعل المفضى بتوسط
 عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررها بخلاف شهادة القود ووضع
 الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي دون الاول
 واما الشبهة في المجازي لان شبهة العلة المالية تقتضي شبهة التأثير بلا مزية
 وسأني تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب
 الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة والقتل او قطع الطريق ولا يشترك
 في الغنمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
 فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود
 وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم
 دل على الصيد لان ازالة الامن جنابة في حقه لا لزامه اياه فدلالته
 مباشرة لا سبب كودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة
 في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
 صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على الصيد الحرام
 لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
 كالوقوفه وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحيانا على خلاف القياس

الغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صديقا سلاحا ليس كماله) اي للدافع (فقتل
 به نفسه) لان ضرره بنفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط
 فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة
 (ولا) يضمن (من قال له) اي للصبى (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها
 لتأكل) انت (او انا كل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره
 لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم
 عن علمه بالشئ لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا
 لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
 فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن عاقبته لانه صار مستعملا له
 بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص
 والاعطيل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
 المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (الحكمه) اي من غير ان يكون ذلك
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسباب (وحكمه) ان يضاف
 اثر الفعل اليه لا ضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
 (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها
 اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ماتلف
 اليهما في بدل المحل لانه حكم النسب لا في حزاء المباشرة كالقصاص
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ومحورها) كشق الزق وفيه
 مابع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
 فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها لم يكن علة فلم يلز
 القصاص وغيره من اجزاية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب
 (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي) ككونه
 ايجادا لشرط العلة (او ثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لتخلل
 لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسأني توضيحه في مثاله (وحكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدي) لانه لما انتقص فيه معنى
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
 عنده على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه
 طريق للوقوع فيها وابتس بعلة له بل العلة ثقلة الماشي والسبب مشيد فيه

فاما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزيم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح هو المشى دونه في الزنى لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ لبس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا لافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم (يفضي اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطبيق والاعتناق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزء

(يكون)

يكون سببا مجازيا (للجزاء) نحو (اليمن بالله) فانها ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحققي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الاعند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الاعند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمن فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقرير الحنث فعنده يكون اليمن سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حيث عند فكان تجوزا من تسمية شيء بما يؤل اليه على اقول المشايخ سبب الكفارة امر دائري بين الخطر والاباحة كاليمن المنعقد بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمن لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمن بالله وبغيره شرعت لتأكيده البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كان غضب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح البراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضممان من وقت الغضب الثاني ان وجوب البر الخرف لزوم الكفارة والجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجد دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمن (فتجيز الثلاث يبطل التعليق) اي تعليقه وتعليق مادونها قال (زفر هذا) القسم من السبب (مجازي) لبس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يبطله) اي حينئذ لا يبطله تجيزه الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شئاً منهما صح تعليقه طلاق المطلقة الثلاثة بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداءه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمن لبساً سببين في الحال لم يجوز التفكير بعد اليمن قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق لبس بسبب في الحال ولا يحتاج الى المحل عند التعليق خلافا للشافعي لانهما سببين في معنى العلة هذه

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل القبض وايضا ان العاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جازيعة فيكون للقيمة شبهة الثبوت

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا بصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فترجعت بزواج آخر ودخل بها ثم اعادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق

وهو اسهل اول واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلعهها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلعهها
ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي الحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني الحل عدم
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتعة لان ملك النكاح علة
لملك الطلاق وصحته ولبس الشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا
شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام الحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافي لهما زوال
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعى الحل (فلم يجوز
التعليق) للطلاق والعقاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال
ان ملكتك فانت حرة فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة يجوز ادائها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا ولا ان المعلق
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وبنبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر
وجزء السبب لا يكون سببا واعتراض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البروفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها ثبوت الحكم بالايجاب في وقته لالتمع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحل والاسباب الشرعية لا تصير
اسبا با قبل الوصول الى الحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

يعني ان تزوجتك فانت طالق
يقضي ان لا يكون الحل باثافي
الحال لان التعليق ابد لا يكون
الا مامس مستوجب

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو
ممنوع الثبوت في الحال لانه قبل
وجود علقه وهو النكاح فتمنع
شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق
بغيره اذ لا مانع فيه عن شبهة
الثبوت فيستدعي محلا بخلاف
الاول فافترقا

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجوا الوصول
لوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجح الوقوف على وجوده لغا
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر
مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيهها على جلالة
قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كازعم بعضهم من
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام
في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل
الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى
معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل
للعصاص والارنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب
عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فللايمان) اي فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده تعالى ووحدايته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهده به العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ماسوى الله تعالى من
الجواهر والاعراض مسبوqa بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به
يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لانه نسب الى سبب
ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا بحجج اهل العناد لثلا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذي
هو فعل العبد لالو جود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اولى
ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعنا للنسب لثم وجوب الوجود يني عن جميع الكمالات وينفي
جميع النقايس (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقيق سببه وهو الافاق
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلما امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي

اي جمع الاحكام وهذا
اختيار الشيخ ابي منصور
الماتريدي وقال جمهور الاشعري
للعقوبات وجوبها بالاسباب
يضاف وجوبها اليها فاما
العبادات فلا يضاف وجوبها

الا الى الله تعالى وخطابه
واما العقوبات فلا يضاف اجزئية
الافعال المحظورة فيضاف اليها
واما المعاملات فلا يضاف اليها
بكسب العبد فيضاف اليه

وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب)
 الصبي (به) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فبسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافران يؤمن فأكره على السكوت
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (للاصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
 الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
 هاتوا ربع عشر اموالكم ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
 واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة
 فقدرة الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
 المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا
 التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى والبسر الا ان النماء امر باطن
 فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة
 التي لها تأثير في النماء الدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى
 ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي
 هو السبب فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول تكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار
 الشرط (و) السبب (لالصوم قبل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه (وقيل
 الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و)
 السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي يتحمل مؤنته ونفقته (ويلى عليه) اي
 ينفذ عليه قوله شاء اباي لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية
 ههنا داخل اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه
 الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له
 فلا يكلف بوجوب ماله والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه
 انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
 على المولى ف وقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ادوا عن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليهم دال
 على اعتبار الرأس اذا المؤنة انما تجب عن الرأس لاعتن الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقاءه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء
 دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
 والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج
 البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى * والله
 على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فلم يجب الامرة (و) الوقت
 والاستطاعة) لئلا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرار بتكرار الوقت مع
 صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اي
 جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اي وجوب الاداء اذ
 لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر
 والخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعني
 ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي
 وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
 مقدر بجنس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفي
 النماء التقديري (والاول) اي العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثاني)
 اي الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعني ان كلا منهما
 مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه
 تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب
 عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
 فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذوبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء
 الكفار فوجب الخراج لهم لئلا يتكفوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا
 لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم
 فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
 ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
 الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار
 النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال
 بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصفر والاكبر والاقبال عن المقبوض
 المذموم بلسان الشرع والدنوم من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح
 سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه
 بحث اما اول فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم
ان الارض اصل والماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم
بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كافي الزكوة (ولذا)
اي لا يشمل العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر
والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر
في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب
للطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا * اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث
شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض في الطهارة ان يكون الوقوف
بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا
لو توضعاً من غير وجوب كما لو توضعاً قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت
الصلوة بها لان الاعتبار في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد ولبس
الحدث سبباً لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايحه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها (و) السبب (للمحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه
من سرقة وقتل وامر دائر بين الخطر والاباحة) يعني ان السبب يكون
على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة
كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيهما من معنى العبادة والعقوبة
تكون امراً دائراً بين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه
يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها
كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزنا فانه يلاقى
حراماً محضاً (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان
ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بهابقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

لا فان قيل لما كان البقاء متعلقاً
بها كانت هي سبباً للبقاء دون
العكس قلنا وجودها سبب
للبقاء ولكن تعلق البقاء
بها سبب لشرعيتها
واقفارها بها سبب
فيصل سببها
لانها تادي بالصوم والحج
والصدقة وهي عبادة يجب
فيها النية

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل واحد يشتهي بما يلايحه ويغضب على من يراجه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب
للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالمالك في البيع والحل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
والقبول مثلاً فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المزول وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط
فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك
وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه
ثبوته وحصوله لا وجوبه فينبذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطاً للوجوب
فان الموقوف ثم ثبوت الوجوب ايضاً لانفسه (بلا تأخير) في ذلك الشيء
خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط
(اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم
اليه كافي العلة (او الافضاء) اي افضائه الى الحكم كافي السبب فيخرج به
السبب (بل مجرد توفقه) اي يتوقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او يتوقف
انعقاد علمته) اي الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط
المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم
الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلاً (كالشهود للنكاح) اما عند
تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثاني (جعل) يعتبره المكلف ويعلق
عليه تصرفاته (كبابكلمته) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)
نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اي كلمته بان يدل الكلام على
التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى
ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

٦ وهذا يخالف لما ذكر في شرح
المغنى للسراج ولا تنسوا في
تحقيق الجناية على الصوم
بالافطار الذي يلاقى فعل نفسه
بالمملوك له بين الافطار بالجلال
والحرام كالراي وشرب الخمر ونظر
فيه المنصور القاتل بانه ينتقض
بالقتل العمد لانه يلاقى فعل
نفسه المملوك به
ويقصده التأويل ما وقع في
تفسير التفسير ان هذه الآية في
نهاية القصص وهو ترك الركوع و
من الصلوة والقيام بالايماء على
السجود وذلك مقصور على
الراحة وذلك مقصور على
حالة الخوف في السفر

تعليق له به كاش شرط (وسمى الشرط دلالة وهذا) أي هذا الشرط دلالة
 (يختص بغير المعين) لأن معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
 الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره (واما) شرط (في حكم العلة وهو
 ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر)
 في الطريق اوفى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مائع (وقطع جبل
 القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع ولبس فيها علة صالحة للحكم
 لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
 فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه
 مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
 الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه
 فان ذلك كاف والا شهاد لا حتما الاثبات ان انكر كما في الشفعة
 (فاسباب ملحقه بالعمل) لان شبهتها لبس برفع المانع بلى امور
 ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر لبس بممانع عن الهلاك
 بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
 مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (في حكم
 السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعتراض بينه وبين
 الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذا لا اختيار فيه (غير
 منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه تفر الطائر فخرج
 فانه لبس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد)
 حتى ابقى حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط
 المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسط بينه
 وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فخل القيد لما كان متقدما على الابق
 الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لافي معنى العلة لان العلة
 ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
 واما اذا امر عبد الغير بالابق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
 للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل)
 حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب
 ايضا لما سبق كذا قبل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخير الشرط عن
 صورة العلة انما هي في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة

في الصلوة والعقل في التصرفات (فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب
 فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) أي صورة
 للتوقف عليه في الجملة (لا حكما) أي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
 عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
 الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
 وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
 احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
 احدهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لفرلان اشترط
 الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لئحة وجود الجزاء لا لئحة وجود
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انخلت اليمين والبقاء
 اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني
 لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
 ويبين (تحقق نفس العلة مع خفاءها او) يظهر تحقق (صفقتها) أي العلة
 (معه) أي مع خفاء تلك الصفة توضيحا ان علامة الشيء معرفه وانما يحتاج
 الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
 فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقيق نفس العلة مع خفاء ذاتها وتحقيق
 صفقتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط لتحقيق العلة لا الحكم مع انه
 مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق
 الذي هو علة (لنسب عندهما حتى اثبتاه) أي النسب (بشهادة القابلة بها)
 أي بالولادة (مطلقا) أي سواء وجد جبل ظاهرا او فراس قائم او اقرار
 من الزوج بالجبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان اتى الامور الثلاثة
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
 ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)
 ابو حنيفة رحمه الله (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لاننا بنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فكان
باطنا يحمل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم
في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا يثبت)
اي الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان اورجل
وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة
وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج
بالحمل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان الولادة معرفة محضة (و) مثال
ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) اي المظهر لصفة الزنا التي هو
بها علة (للمرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل
لهم الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل
هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به
على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجود الرجيم يتوقف على العلم بصفة
علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرفة لصفة العلة
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لشرطا محضا
(فلا يضمن شهوده) اي الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) سواء رجعوا
مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم
اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة)
وهي لغة الامارة كالليل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق
وجوب ووجود به وهي اما محض) اي خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان
في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من
الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية) فانها امارات
لا علل حقيقية كما سبق (واما) علامة (بجازا كالعلل الحقيقية والشرط
الحقيقي) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات **الركن الثاني** من المقصد الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرم ونحوهما هل هو الشرع او العقل
(الحاكم بالحسن والقبح) اي المحسن والمقبح لا فعال بمعنى الموجب
والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة

(وكان)

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد
ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
في العقب هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله
تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب)
في العقب (هو الشرع) اي الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عند هم
لبس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من
الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط
(لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب
قبل البعث وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا) نسلم ان المراد بالتعذيب
المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعترف في مفهوم الواجب
لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
التعذيب الاخرى فنفيه لاينا في استحقاقه) المعترف في مفهوم الواجب
فانه كما عرفت في ما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا)
اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كافي)
صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاذا نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاكا نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا
من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ليس بتمام لان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لماتعين سببا الى
الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
(ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لاشيء منهما بذاتي
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب
الكلي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لا فائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزمان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وفتح العدوان) مر كوز في الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدةهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين حتى يستفحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعبادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بان معنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المنشرع ربما لا يقولون بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه) الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ (اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه) ومن (قدر) على الاهلاك يختار (الاول) (الصدق) و) يختار الثاني (الانقاذ وما هو) اى اختيارهما ذلك (الاحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لان سلم انه ليس الاحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصح) اى انسب بمصلحة العالم ووفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا يحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانقاذ (البقي برقة الجنسية) المحبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجبره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لان سلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على احسنهما انما هو احسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل الامر آخر واما الاراميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعا فلزم الختام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على - لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالاخام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر حلى اشار الى الجدلى بقوله (واجب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يقتدر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات (قلنا الواسطه ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الاخام) و اشار الى الحلى بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لاعلى علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقعه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقيق بقوله لا انظر ما لم
يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه
حلا (لا يدفع لزوم الاخام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك
ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لاننا نقول قوله لا اعلم به
حتى يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى
وان كانت خبرا تحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
خسرت خسرانا مينا في العاجل والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها
فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه
لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لربحان طرف الصدق وكل
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا
لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الاخام وأشار الى الطريق الثاني
من الطريقين الا لزمين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما
بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو (ان لا يقبح
منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علما كبيرا (و)
جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة
والشرايع والتباس النبي بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شئ)
من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
فان حجة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو
ان لا يقبح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله اى حال الكفر مما يترتب عليه
عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجب) عن الاول
من قبل الاشاعرة (بانا لانسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المعجزة
وان جزمنا بعد منهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
عقلا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح
(عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي
بالمتمنى وكان قضاء لازم الدليل الذى هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثانى من قبلهم ايضا (بان) وجود
المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعى (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشرا الحنفية
(بقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
(لم يفد الحاكمة) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيدان حسن
بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار)
عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لا العقل آلة)
لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملاكوت الارض يضئ به الطريق
الذى مبدؤه من حيث ينتهى اليه اثر الخواص (عاجزة) بنفسها لان الآلة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق (قال ابن سينا)
العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان
رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل
الا آلة للدراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثانى بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة
الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب في مقابلة الغالب كالعبد لجملة حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
الغالب (فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل) اما الملازمة فلان العلة ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق) قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه
خرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلة وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معة وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق
النبي عليه الصلاة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة
الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لم يتوقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها
ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي
هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولامعنى للنظر الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلملا
يلزم التكليف بالاحمال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي
في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب
عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان
بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت
عنده بعدد لالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلاة والسلام فلو
وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا
ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان
الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو)
اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر
كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايان الصبي العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وفخر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه
وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح
ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر
الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهر
الجل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق
بالصبي في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل ادراك
زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل
قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعضه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى
ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانين
عشرة او سبع عشرة وسبأني زيادة لتحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف
الصبي العاقل بالايان (فلا تترد مر اهقة عافلة) عن الاعتقاد بالايان والكفر
(لم تصف) اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلمين) ابوين
مسلمين فاذا لم ترتد لم تبين عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
من زوجها وكذا لو عقلت وهي مر اهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع
الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولامه در كل الاهدار
عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه
وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان
صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر
عنهما (اولا وترد مر اهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك
زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده
كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا
يحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام)
ابي حنيفة رحمه الله (لا عذر لاحد في الجهل بالخالف لقيام الاناق
والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (ويعذر
في الشرايع) المشروعية الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجية) من قبل
الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى
(اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم
الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا
لهم اسناد يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة
من الاية الكريمة لكنني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

(قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها) فاقول وبالله التوفيق ويده مقلد التحقيق (المسئلة الاولى ان العقل ليس يحاكم في الحسن والقبح) (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع) (الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة) (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين) (الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع) (واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم * ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل * قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيراً بين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لا يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكماً لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقاً كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وجب على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

الركن الثالث * من المقصد الثاني (في بيان المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاولى (حقوق الله تعالى خالصة) وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافبا اعتباراً بالخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى * والله ما في السموات وما في الارض * وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسياً في بيان انواعها

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (وكبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية ومالك المبيع والتمن وملاك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعه) اي حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحق القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع ما رزنا عن المغذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حداز اجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماعه فيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالحمل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى * ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقرار (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يتناها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيها) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلاً ومحلقاً به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل ومحلق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى ان عان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم بحجته به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به بمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سبنا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يدعوا فلم يكونوا مصدقين به (ولا حقه الاقرار) باللسان لكونه ترجحة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب ولبس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعمس كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفي لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائد عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتانية الايمان شرعت شكرا للنعمة الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قرينة بلا واسطة فلماذا صارت من فروع الايمان (ولا حقه الزكاة) المتعلقة باحدى جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذا المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس الماثلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة القهر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي هجرة من الاوطان والخللان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقد ر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد

(السنن والاداب) فانها البست بواجبة بل شرعت مكملات للقرائن زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثير مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها راجع (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتداء على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتداء على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبتدأ بالشك (و) الخامسة (حقوق دائرة بينهما) اي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدي بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفرض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم يجب الا اجزية للفعل المحذور الذي يوجد من العباد ولذلك يسمى كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كخافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التالف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب علم هو لا وجه العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راحة بدليل انها لا تجب على الخاطيء

والتاسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود
فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقه بالعقوبات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم
بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبيد يؤديه بطريق
اطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه
واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه
للغنائم امتنانا واستبقى الخمس حقاً له لاحقا لمنا ادائه طاعة وكذا
المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغنائم والى
ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة
كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق
انه خالص حق الله تعالى قطعاً كان اوقلاً لان سيده محاربة الله
ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقاً لله تعالى
بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة لحرمان الميراث بالقتل) فانه
حق الله تعالى اذ لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه
لجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له
في تركة المقتول ولم كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كن
قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضيلاً منه ولم يرفعه
في القتل لعظم حظر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار (المجرد) خلفاً
اي قائماً مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر
هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير خلفاً
عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغائمين) خلفاً عنه (اذا
عدما) اي الابوان مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه)
اي التيمم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
وهو قوله تعالى * فليتميموا ماء فتيمموا ونقل الحكم في حال العجز عن الماء
الى التيمم مطلقاً عند اعادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في حوا تقدمه
على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت
واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفاً عن الماء
فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان
خلفاً وان جعل التيمم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا
التيمم اذ لو كان خلفاً في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلاف الشافعي)
فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الغرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم
الخلفية بين الماء والتراب) اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقاً
اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة بمعنى ان
التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكيمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام
التراب طهور للمسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل
لو كانت الخلفية في الالة لافترقت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيميم على الحجر الا ملس اجيب بانه
لبس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء
التيميم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فجوز)
عندهما (امامة التيميم للمتوضي) اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة
في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغسل
على الماسح مع ان الحلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد
فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به
كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما
قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيميم خالف عن التوضي لان الله تعالى امر
بالوضوء اولا ثم بالتيميم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيميم كاقتراء
المتيميم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحا في شرح
المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيميم عند زفر وان وجد
المتوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليعقد
السبب للأصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (العارض) اذا
معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم
الى التيميم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر
لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على اني ما كان او ثبت ما لم يكن في الماضي
فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر **الركن الرابع** من المقصد الثاني
(في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان
المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف
(الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة
للنفس بها تكسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي
النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها
من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما
مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى
عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن
مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللنظرية في تصرفها في الضروريات

وترتيبها لا كساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة
خالبة عن العلوم قابلة لها ويسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا
تشبهها بالهيول الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو
بمزية استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا دركت الضروريات واستعدت
لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا دركت النظريات وحصل لها
القدرة على استحضارها متى شئت من غير تحشم كسب جديد يسمى هذه المرتبة
او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على
الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة
عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا
مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناسط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل
بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (متفاوت)
في افراد الانسان محدوتا وبقاء اما محدوتا فلا ان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة
الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس
الغائضة عليه اكمل والى الخسرات اميل ولكمالات اقبل وهذا معنى
صفاتها راطاقتها بمزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا
معنى كدورتها وكشافتها بمزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما
كانت اكمل واقبل كان النور الغائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان
النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبها
بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لا زياد
الافاضة بازياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناسط التكليف ام لا فقد رمن قبل الشرع
تلك المرتبة (نافيم البلوغ مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب
للقوة العقلية بمعنى انها بواسطة تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد
وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين
لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل
وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع
(عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق)
وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدوا كفراً ولا ايماناً يعذبان
فى الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلاً فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك
جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرابية ينقسم
الى الاقسام الخمسة لانه اذا اشتل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام
والا فان اشتل فعله على مصلحة فندوب او تركه فكبروه والا فان لم يشتل
شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجبالا فيما لا يدرك) قالوا
ما لا يدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على
سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقليل بالخطر لانه تصرف فى ملك
الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب
بالفرق لتضرر الشاهد وقيل دون الغائب وايضا حرمة التصرف
فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
المالك فباح كما لا يستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر
فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه
بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض
والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومر جعه الاباحة
اذما لامنع فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً
شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل
ور بما يقال هذا التفسير جزم بعد الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطراً وابطاحة قيل هذا امثل
من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم
العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد (قيل) ورود (السمع) عند الاشعري
فيعذر ان (اى الصبي ومن) فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو
الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من هو فى الشاهق لا تنفاه الخطاب

(وعدم)

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قائله) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب
الكفر متفنية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط)
بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق)
تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت
انه لا بد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب
ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته
لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً (اما) الاهلية (الاولى)
وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع
(وصف يصير به الانسان اهلاً لماله وعليه) توضيحه الذمة فى اللغة
العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل
والذمة حتى صار اهلاً لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم
حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى
وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات
بوجوب اشيائه له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلاً لذلك وهو
المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام
ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهولانى (قلنا العقل لبس عينها بل له
مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل
وسائر القوى والمشاعر لا كالملاك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات
العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المفروضة وكان هذا
الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلاً للوجوب بين والعقل بمنزلة الشرط
(فان قيل فعلى هذا لا يبق لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى
(اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان
الوجوب متعلقاً به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى
كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان
(قبل الولادة) يعنى ان الجين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه
ينتقل بانتقاله ويفر بفراره ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيو

اهل الشئ من كان قادراً على
ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة
ليكن بمعنى سلامة العقل والبدن
حقيقة القدرة فانها مع الفعل
والكيفية قبله

للا تفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) أي لوجوب الحقوق (له)
كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى أو اشترى الولي له شيئا
لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) أي بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما)
أي للوجوب لدول لوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
اهلا لهما حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما
لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنه وكان له جوب (غير مقصود) بنفسه بل
كان المقصود من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) أي
كان كل ما يمكن ادواؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) أي على الصبي
(من حقوق العباد الغرم) كضمان ما تلف ولو بالانقلاب عليه فان العذر
لا ينافي عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (المعوض) نحو الثمن والاجر
فان المقصود هو المال واداءه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه
المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة
نظير صلة تشبه صلة الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب
على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس
الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لم يجب
بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة
تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض
تصير دينيا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا يجب على الصبي
(فلا يحتمل) الصبي (الدين) لانها وان كانت صلة لانها تشبه جزاء التقصير
في حفظ القتال عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء
(لا العقوبة) عطف على الغرم أي لا يجب على الصبي العقوبة كالتقصير
(و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح الحكم بهما وهو المطالبة
بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه عنه
كالعشر والخراج) فانها في الاصل من المؤن كما مريانه ومعنى العباد والعقوبة
فيهما البسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون
الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات
الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما
كالحج فانها لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها
وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العباد فعل يحصل

بإلحاق العبادات فان
المقصود منها الاداء باختيار
ولا يثبت في حقها

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي
(والعقوبات) كالحودود فانها لا يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (و) اختلف
في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس
باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند أبي حنيفة وأبي يوسف تلزم اكتفاء
بالاهلية القاصرة والاختيار القاصرة يكون بواسطة الولي مضافا اليه
فما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) أي اهلية الاداء (فقاصرة بتبني عليها
صحة الاداء وكاملة بتبني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة
واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) أي القاصرة بالقاصرة
والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) أي القدرة القاصرة
ثبتت بالعقل القاصر والكامل بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي
والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرة
قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد في كل واحد منهما
شئنا فشبثا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل
واحديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد
البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى البدن ثم الشرع
بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا يئدنا لانه يخرج
في الفهم يادى عقله ويثقل عليه الاداء يادى قدرة البدن والحرج منى لقوله
تعالى * وما جعل عليكم في الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره
حكمة ولاول ما يعقل ويقدر درجة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فييسر
عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع
اقام البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل
تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء التقصير
بعد هذا الحد ساقط الاعتبار (وما) أي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من
القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبح واما قبح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال
 (حق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالإيمان او) كان (فيحتمل
 لا يحتمل) أي غير القبيح (كالنكر او ما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم
 (صح من الصبي بل لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الإيمان وفروعه
 نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم
 الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
 والانعاء والاكره واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه (فان قيل
 نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة اجيب باننا لانسلم انها
 مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم ففهما من ثمرات
 الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو
 انهما لظهور ان الإيمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف
 من حكمه الاصل الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا
 كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه
 ضرر محض لان الحكم الاصل بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
 الذي يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عني عنه
 وجعل مؤمنا صار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق
 رب الارباب (فيعتبر رده) أي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق
 احكام الآخرة فاتفقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد
 به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند أبي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله حتى تبين امر أنه المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم
 لانه في حق الرد بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
 ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل لبس بمجرد الارتداد بل
 بالمحاربة وهو لبس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) أي من الصبي وان
 لم يأذن الولي وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر
 استحسانا) لا قياسا لبطان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

الحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد)
 حتى يضمن مستأجره (ان تلف) في ذلك العمل لان استعماله غصب
 بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) أي الصبي
 المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم
 الغنمية (ويصح تصرفه وكلا) اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل
 الى درك المضار والمنافع ولا هتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
 * وابتلوا النامى (بلا عهد لم يأذن الولي) أي لا يلزم الصبي بتصرفه
 بطريق الوكالة عهدة يرجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع
 والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن
 الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة (وان) كان (ضرا)
 عطف على ان نفعا أي حق العبد ان كان ضرا محضا كالطلاق والهبة
 والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبا مظنة
 المراجعة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يحجز
 ايضا لان ولايته نظرية ولا نظير في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا
 اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضي) فان الاقراض
 قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فبشبهه
 التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه
 مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضي
 وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر
 على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) أي النفع
 والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 الرجوع نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار
 خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال ولبس كذلك لانه
 (صح برأي الولي) لان الصبي اهل لحكم مادار بينهما اذا باشره الولي بنفسه
 لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراه له ويملك الاجرة
 اذا آجره عينه (ثم هذا) أي الصبي اذا تصرف برأي انولى فيما ترد
 بينهما (كالبالغ) عند أبي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

برأى الولي (حتى صح) أي تصرفه (بغير فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان يدع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرة عندهما كمباشرة الولي ولا يصح بالغين الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكرنا اهلية بنوعيتها شرع فيما يعرض عليهما فير يلهمها او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكامل من عرض له كذا أي ظهر وتبدل ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغير الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها او ترك ازانها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول) فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبیحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح ايمان الجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان الجنون استقلاله لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعاً لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناً ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الاتباع) لابويه ووليه (فاذا سلمت امره عرض) الاسلام (على وليه) يعني لو اسلمت كناية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلمت صار المجنون مسلماً تبعاً له وبقي

النكاح ولا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان للصغير حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالوجه مع ما فيه من الفساد لقدرة الجنون على الوطئ (ويرتد) المجنون (تبعاً) لابويه فيما اذا بلغ مجنوناً وابواه مسلمان وارثا ولحقامه بدار الحرب العباد بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعاً للدار وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عائلاً جن قبل البلوغ فانه صار اهلاً للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لما فاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحساناً) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبالغ مجنوناً او طار بعد البلوغ فالممتد مط لتمامه سقطت للعبادات او غيره ان كان طارياً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند أبي حنيفة وأبي يوسف مسقط بناء الا سقطا على الاضالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء الا سقطا على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند أبي حنيفة وأبي يوسف (وعند محمد بصلوة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الايام وليس له حد معين فقد روي بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستاً وهما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء ولو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم يصير الصلوة ستاً وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقبل الصبح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير

الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لاندخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان ووظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس ووظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالتكرار بتكرار وقته وبتأكد لكثرة الحاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلوة على مامر (و) الامتداد (في الزكاة بالحوال) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف اذا كثرت الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالقل (و يؤخذ) المجنون (بضمنان الافعال في الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة و (لا) يؤخذ بضمنان (الاقوال) فانها لا يعتد به شرعا لان انتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منصف للاهلية ولبس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكليف ولمعرفة تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا لبس كالمجنون كما ذكر في التلويح اوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع في ان الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعده بصبر ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك القدر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا يحتمل السقوط بوجه على مامر (فاذا اذاه) اي الايمان كان فرضا (واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل (يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزى والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعدار كثرة (فلا يحرم الميراث به) لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله (وحرمانه) عن الارث (بالرق والكفر) لبس لعهد عليه (بل لما فاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه لبس اهلا للملك (ويولى عليه) اي يولى غيره بعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافي الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولي كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آتافانا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فبشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا وردة ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حذله مثله والحق للجمهور صحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد
نحشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرق الحق فظاهر خلافه مع التنبيه بادن تنبيه سهو ويدونه خطاء
فافي التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا لبس كما ينبغي (وهو) اي النسيان
لبس (منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا في حقوق
العباد) لانها محترمة لاحتياجهم لا للايتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو ائلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (و كذا) لا يكون عذرا
(في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل لو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لادعى الى تركها لكن لبس هناك ما يذكّر اخطارها بالبال او اجرائها
على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ
لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الانماء والسكر والجنون وعند اطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة من مخضرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة والباطنة
لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعة كالتنفس ونحوه يصدر
فيه (يوجب تأخير الخطأ) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد العقل حالة النوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الخرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم لبس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسبها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان

فان قلت لما كان الطبع داعيا
الى الاكل لم عوب آدم عليه
السلام باكل الشجرة ناسيا قال
الله تعالى فنبهه الله عزما
فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل لو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لادعى الى تركها لكن لبس هناك ما يذكّر اخطارها بالبال او اجرائها
على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذ
لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل
فخرج الانماء والسكر والجنون وعند اطباء سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة من مخضرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة والباطنة
لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعة كالتنفس ونحوه يصدر
فيه (يوجب تأخير الخطأ) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد العقل حالة النوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الخرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم لبس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسبها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان

لما قيل ان يقول لو كان النوم عجزا
عن استعمال القدرة لما انتقض
ثم التأم المار على الماء

الطيرور ولهذا ذهب المحققون الى انه ابس بخبر ولا انشاء ولا ينصف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر ببعده وشرأوه وطلاقه وعقده وردته واسلامه)
لا انتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وفهقهته
في الصلوة) اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة
واذا فقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النواذر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان
قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء
فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها
بمزالة المستيقظ وعند ابن حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له
ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الانماء) وهو فتور غير طبيعي
يزيل القوى ويعجزه ذوالتهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالتنويم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عذمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلاة والسلام غير معصوم
عنه كالايعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد منه في قوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الانماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة
الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال
كلها) اي القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو لبس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرتة) اي قلة وقوع الانماء لاسيما (في الصلوة) منع البناء
يعنى اذا انتقض الوضوء بالانماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير عمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد في الحديث الغالب الوقوع (واقب) ان لا يسقط واجبا
اي شيئا من الواجب كافي النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا
وهو في الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم
وايلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة) فانه لا يسقط ههما لانه ينذر
حدوثه شهر اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرا (عجز) عن
تصرف الاحرار (حكيم) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه
الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اي حالة
البقاء فانه (شرع في الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء
فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم
النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
متدللين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل
الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى
رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اي الرق (لا يتجزى) ثبوتا وزوالا
بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى بعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله
في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل
لحر ولا تكلمهما ككلمته كالمترئين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري ولا حجر
في الاعتبارات فلا يردان التكلم لانه لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز
ان يكون لاشراطها الحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به
في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه
اجمعا والدليلان اللبيان والانيان قائمان عليه واي توجيه لما في التلويح ان
لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت
الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض
الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل
التجزى (كالعق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية
والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم
التجزى العتق اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم
تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق
مطاوعة وهو ليس بمجزي اتفاقا بين علماء فكذا الاعتاق اذا تجزى الاعتاق

صار في حال البقاء تابا بحكم
الشرع حكما من احكامه من
غير ان يراعى فيه معنى الجزاء
حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
فالخراج لا يبدأ على المسلم الثبوت
بطريق العقوبة ولكن يبقى
عليه اذا اشترى ارضا خراجا
لكونه من الامور الحكمية بقاء

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لازم تجزى العتق ضرورة فعتق
البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الارار وذهب الامام الى
تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه
في الرقيق هو المالك والمالك وهو متجز فكذا ازالته كما اذ باع نصف العبد
ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما
ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام اقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكة في الجملة
بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة
لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالفنديل لا يسقط ما بقي شيء من
المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته احيب
بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمانا وتبعنا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتدا الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء نان الاصل
هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق
العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعنا وكم من
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب
في الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالتجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو)
اي الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمى العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمسال لعدم تناف بين المملوكة متمعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مديرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك
المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه
(الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع
على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (النسري) لا يتساء
على ملك الرقبة دون المنعة وخص النسري بالذكر لان فيه مظنة ملك
المنعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني
بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج
ولم يكف الاول اكون منافعة للمولى كاسبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف
الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشراط الزاد والراحلة اوجوبه

حتى لو اعتق البعض لا يثبت
للعبد حرية في البعض ولا في
الكل بل يكون رقيقا في الشهادة
وسائر الاحكام فيتوقف العتق
الى اداء السعاية حتى سقط
الملك ولا يتضرر العتق اذ
هو لا يثبت الا في الكل لعدم
التجزى

في الكل والاي لم الاثربدون
المؤرولا في بعض المحل لان
العتق غير متجز فلا يثبت العتق
اصلا والاعتاق ثابت فوجد
المؤر بدون الاثرو هو العتق

فمنه لو اعتق شقصا من
عبد لا يعتق الكل بل يصير
كالمكاتب فيخرج الى الحرية
بالسعاية بل اذ الى الرق بالتجز
كالمكاتب

والحاصل ان الاعتاق ازالة
للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا
لازالة الملك متجز فالاعتاق
تجز عنده وعند ههما اثبات العتق
قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته
بازالة الرق وهما لا يتجزيان
فكذا الاعتاق

لا لصحة أدائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا القول هذا مستقيم في الرقيق
الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر
حكمي صيراليه ضرورة التوسل الى المقصود بالتكاتب وهو الوصول الى
البذل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول
المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده)
لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن اما استثنى من القرب فلا يحل له
القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل)
بل يرضخ له لان استحقاق الغنمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان
استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى
الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من
جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالماذون)
من الارقاء (تصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي) فانه عنده كالوكيل
وثمره الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كافي الوكالة وله ان العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا بسببه وهو البدولنا ان مقتضى موجود ومانع
منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في
ذمته وادنى طريقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا
منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من
التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للو سيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح
العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع
ضرر تعلق المهر بمالته وصحة جبره عليه تحصنه من الزنا فانه هلاك
معنى لالانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته
لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود
والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال

اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه منبثا عن
العجز والمذلة (كالمال) الخال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة
والعزة فينبهاتنا في (الدينوية) اى الموضوعات للبشر في الدنيا احتريزه
عن الكرامات الاخرى فانه فان العبد كالحرف فيها لان اهليتها بالاسلام
والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا
لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار ما لا بالرق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد
ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل
الدين) بنفسها حتى يملك المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب)
بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها)
اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدير والمكاتب
ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان
لم ينف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمته في ثبوته
كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى
الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها
حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفرش الحر اثر والسكن
والازدواج والمحبة وتحسين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة
على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان اوامة
ضعيف حتى ينصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد على
البناء للفاعل (الاثنين) حرتين او امتين (و) ينصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
الامة يجوز متقدما على الحرية لامتاخرا ولما تعذر النصف في المقارنة غلب
الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف
بتضعيف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان لكن
الواحدة لا تجزى في تكامل اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
من بقاء الحل وكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة
لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح اهلهم عليهم فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن
تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامه الثلث من القسم وللخبرة
الثلثان لانه يملك المال نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها
ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا زينة
وان ملك النكاح (فينقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر)
وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد
اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا يزداد
على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل
ما يستولى به على الحرية استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الف
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينقص
بدله كما انتقصت دية الاتي عن دية الرجل بسبب الاثوثة التي توجب
نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
المال لم تنزل عنه بالكلية فانها ثبتت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف
واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهل لملك الرقبة فهو اهل
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لا بالنقصان وبالاثوثة
ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف
ديتها (وبتنصيف النعمة ينصف النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الدمة
والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة
بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فينتصف الحدود) فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب
عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اي وان لم يمكن التنصيف (يكمل)
الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكيمة اذ هي تنفيذ القول على
غير شاء او ابى فينافيه الرق المتبني عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه
فكيف يتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على
الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
(واما امان المأذون فلبس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب
يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اقسامه
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم
تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنمة لا تجزى في حق الشبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضرورة ولبس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا
يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب
بان الامان من الجهاد اذا المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ما لبس بمال) اي لا يجب على العبد
الضمان بمقابلة ما لبس بمال لان ضمانه صلة والعبد لبس باهلها حتى
لا يجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا يجب
الدية في جنايته خطاء) لانها صلة في حق الجاني اذ لبست في مقابلة المال
او المنافع ولذا لم يملك الا بالقبض ولم يجب فيها الزكوة الا بحول بعد
القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق
المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم
لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم يجب عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته
مقام الارش فلم يجب الدية (بل دفعه) وجب (جزاء) لجنايته فاذا امانت العبد
لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو
الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام
وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع (وهو) اي
الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقالة
واصاحب الشرع لان العصمة اما مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير
التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط
واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي الاحراز بدار الاسلام

فلا يرد به ان الرق ينافي مالكية
المال فكيف اشترك العبد
في الغنمة
جواب سؤال ان الامان تصرف
في حق الغير في الاغنام و
الاسترقاق ولا ولاية للعبد على
الغير

و العبد (كالحر) في الامر بن فسأويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به)
 اي بالعبد قضاها لان مبنى الضمان على العصمتين و المالية لا تخل بهما
 (ومنهما الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم
 بالغة لاداءها فخرج الاستحاضة ومازاه بنت سبع سنين (والنفس) هي الدم
 الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين
 و لادنى بطن واحد على مذهب البعض و انما جعلهما احدهما عوضا
 لاتحادهما صورة و حكمهما (وهما لا يعدمان الاهلية) اي اهلية الوجوب
 و اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا) انه ثبت بانقص (ان
 الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث
 والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث
 والتجاسة (وللخرج) اي لما كان في قضاء الصلوة خرج لدخولها في حد
 الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلوة (دونه) اي
 الصوم اذ لا خرج في قضاؤه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفس
 ينذر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها
 المرض) المراد به غير ماسبق من الجنون والاعماء (وهو لا ينافي الاهلية)
 اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
 حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد و اهلية العبادة
 لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
 و اسلامه و سائر ما يتعلق بالعبادة (لكنه) اي المريض (يوجب العجز
 فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا
 كاتين في الصلوة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت
 الحجر عايه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اي
 خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث
 والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
 تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
 فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا
 اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض
 فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه
 يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت
 فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وقبل انما جمعها لان احكام
 النفس مأخوذة من الحيض
 واما اذا لم يستوعب النفس ما
 و اية فانما وجب القضاء
 للصلوة مع عدم الجرح كبر
 بخلاف الفرع الاصل لان
 حكمه مأخوذ من الحيض
 ولقائل ان يقول ينبغي ان
 يكون النفس مسقطا لقضاء
 الصوم اذا استوعب الشهر
 الصوم قبل حكمه مأخوذ من
 الحجج ويكون مثله وفيه ان
 الحيض في النفس موجود دون
 الحجج في النفس موجود دون
 الحيض
 واثبت الطهارة في الصوم
 بخلاف القياس فلم تعد الى
 سقوط قضاها مع انه لا يخرج
 سقوط قضاها في الصلوة
 في القضاء بخلافها في الصلوة
 فانه على القياس فتعدي الى
 سقوط قضاها مع ان فيه جرح
 ملا

اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به
 صيانة (حقهما) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث
 والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
 (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يملك به حق الوارث والغريم مثل ما زاد
 على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
 الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء تسليته لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
 اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق
 (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع
 المحابات (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
 في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك
 التصرف (ان احتج اليه) اي الى نقضه (و) كل (مالا يحتمله) اي الفسخ
 (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتفاق) اذا وقع
 (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين
 مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية
 فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اي الاعتاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
 في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تدني على الثاني لا الاول (والقياس ان لا يملك
 المريض) الصلوة (وهي تمليك مال للغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة
 (و) ان لا يملك (اداء حق الله تعالى المالي) كالزكاة وصدق الفطر (و) ان
 لا يملك (الوصية بهما) اي بالصلوة و اداء حقه تعالى المالي لوجود سبب
 الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنها استحسنها) اي تلك
 التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه
 السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة
 على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما بطلها) اي الوصية (الشارع للوارث)
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى * كتب عليكم اذا
 حضر احدكم الموت * الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اي انتصب
 بيانها حيث قال الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم * الآية وقال عليه
 السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث (بطلت)

اي في حق السعاية كما قال ان
 من فهو حر الا ان اعتاق
 المريض ينفذ في الحال دون
 المعلق

ملك الرقبة دون ملك اليد
 ولهذا صح اعتاق الابن مع
 زوال اليد عنه

الوصية للوارث (صورة) بان يتبع المريض عيناً من التركة من الوارث
بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان يمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به
حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ الناس مناقشات في صورة
الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلاً للعوض
(ومعنى) بان يقر احد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير
عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجود في حقه لان في العدول عن
خلاف الجنس الى الجنس تهمة للوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعتراض
بان توالي الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث
والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث نفي جنس الوصية
فيقتضى ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه اصلاً ولان تخصيص الوارث
بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت
وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر
ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول
ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني
ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه
من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام
والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم)
الحياة في احكام الآخرة (وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر
للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة
الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء وكان له
فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما
الاول فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف
كالصوم والصلوة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من
الدينية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل
الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا اثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة
وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه الحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة
المحارم والثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق
بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط (بما شرع عليه الحاجة غيره
الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي
وجوب الصلوات فالموت اول (لان يوصى فتصح من الثلث) لان الشارع
جوز تصرفه فيه نظراً له (و) يسقط ايضا (وينافي الذمة) فانه لا يبقى
بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان
ينظم اليها) اى الذمة (مال) يؤدي به او كفيل تؤكده الذم وحينئذ يصير
ذمته كالحقيقة فيبقى الدين حتى اذا انتفى انتفى الدين ولهذا قال الامام
الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفلاً بخلاف الرقيق
المحجور حيث يصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه
كاملة لحبوه ومكلفته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته
بالدين نظراً للغرماء (و) لا يسقط رهنه متعلق بالعين كالودائع والغصوب
لان فعله غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين
لصاحبها ولهذا لو ظفربه له ان يأخذ بنفسه بخلاف العبادات
والثالث ما شرع له الحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له
لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى
ما تقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه) ولذا قدم جهاه (و)
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه
حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقاً
بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها
الى التجهيز (ثم) تقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية
لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) تقدم (وصاياه) من ثلثه اى يتفقد وصاياه
من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث
في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى
من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله
من بعد وصية يوصي بها الودين (ثم يورث) وينقسم ماله بين الورثة (بطريق
الخلاف عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع
نفسه به حتى لو احياء الله تعالى فاجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ما وجب من المال لمقابله
مال ليس بمال فهو صلة

فان قلت الذمة عبارة عن
النفس المعاهد والعهد انما
يكون من الحي والموت يعلم
قلت ان هذه التسمية تبرئة
لالعوبة وكم من معنى اصطلاحى
ينافى في اللغة كسميتهم الماهية
داتية مع ان الشيء لا يستند الى
ذاته
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة
ليس له ان يأخذ

لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف
ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده
ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا
في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اى يثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا (و) كذا ايضا (يبقى
الكتابة بعدموت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا يبقى الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى
ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذيه من اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها في العدة) لان
الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايج
خاصة حالة الموت وهو الغسل (بل عكس) حيث لم يكن لزوجها ان
يفسدها اذا ماتت لانها ملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت (فان قيل
المملوكة سمة العجز فاذا نفاه الموت فلان ينفي المملوكة وهي سمة القدرة
اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المملوكة ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
(والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله) (واما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثار والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (لورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى
* ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عند في القصاص ولذا صح عفو
حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

ويحصل ايضا بدل الكتابة
لا يفاء ديونه فسيجي من العذاب
ويحصل الولاء

اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص من
حقهم ابتداء (فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل ومطالبة بهم وليس كذلك اذ لو عني احد هم او استوفاه بطل اصلا
ولا يضمن للباقي شيئا) قلنا القصاص اكرهه جزاء قتل واحد واحد
لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فثبت
في حق كل واحد كلاً كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عني
لا يضمن شيئا للباقي لان تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام الكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لاني حق
الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن
الغائب وبرحان جهة وجود العفو لاند مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة
بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالا حتمال (فصح
عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا
(عنده) اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
(حتى لم يتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الاخر فان
الحاضر لو اقام بينة على القصاص خبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا
في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه
وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه لحاجة
الميت فاذا انقلب ما لا يصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج
الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث
القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
الخلف اذا كان الخلف مثلاً معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول
فيجب بالسبب الجديد بخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فيثبت للمقتول ابتداء

فيجعل موروثا لا مكان التجرى
والخلف قد يفارق الاصل
عند اختلاف حالهما كالتميم
يفارق الوضوء في ايجاب النية
لاختلاف حالهما بالاطهارة
والملوكة كذا ههنا

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابله تقويت دمه وحيوته الا اننا اثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح الحاجة للميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لا اختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لا اختلاف حاليهما وهو ان الماء مظهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص واجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عقوه) اي المجرور (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكسبة اي التي يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه في الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد التقيض فركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدايته وصفاته كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحث لوضوح البراهين القطعية (واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابنائهم * وانما ينكره بخود واستكبارا كما قال الله تعالى وحمدوا بها واسئقننها انفسهم ظلما وعلوا * ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويحجده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاعتراف لسان كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه كجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واطها رهم الانكار مسبب عن جهلهم بوضامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم يفيد البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اي اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اي ديانته (في حكم يقبله) اي التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام * اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) اي دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لا ثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان بالتلافها وجواز بيعها ونحوها) اي نحو المذكورات كهيئة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اي اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيجوز قاضيه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا برافعتهمما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقد هم لبس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشارع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكمه اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين الاول ان ذلك لبس بديانة لهم بل هو فسوق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحل لهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى

عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الامن اربى
فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين
الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اي لا يصلح عذرا (لكنه) اي هذا
الجهل (دونه) اي ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى)
كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اي بصحة اطلاقها عليه
تعالى وزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة
بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو يقال له بالفارسية دانش وهو
الآثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركة المحسوسة
واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق
عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اي كجهل ذى
الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو
المشهور منهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبارؤية والشفاعة لاهل
الكبائر وعفومادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف
للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون
جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمننا المناظرة معه والالزام فلا يترك على
ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغي) وهو
الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي
(باتلاف نفس عادلة او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان
يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة وتظاھر (فيسقط الالزام) لتعذره
حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسدة ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما
لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (نحوارتهم)
لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر
ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على
القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه (و)
يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا جال قوله (وجر يحهم) وانما وجب هذا دفعا لشهرهم (بلاسقوط
الارث من الطرفين) اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل
عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى
الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام
ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال
ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله لبس حجة على العادل (ولا ضمان
لما له المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة
لاحكامها اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك
بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاسنيلاء التام بلا ضمان
ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه
دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت
شوكة البغاة برد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة
(و) الثالث (كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا
فيكفر بترك التسمية عمدا فان فيه مخا لفة قوله تعالى * ولانا كلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على
قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع)
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي
في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة)
دارنة للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي
غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او) في موضع (الشبهة)
الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الولين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص
عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (كجهل من زنى بجارية
امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشبهة فيصير
شبهة في درء الحد حتى يندري بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا ثبتان
بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوطان الاول هذا ويسمى شبهة الاشبهة
وشبهة في الفعل وهو توهم ما لبس دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن

ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في الحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لما منع اتصاله به كوطئ جارية ثابته ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر اليها) فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لفران الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصور وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اى صلواتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا يتفقد تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والمأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى يتفقد) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء فخير المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للقضاء وان لم يعلم بها وتصرف فلا يلج عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بها عذر لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم البيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفر ديبعا (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والغسل وشرب الخمر مضطرا وملجاء (فمنع كالاغناء) اى كايمنع الاغناء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلا به مخاطبا (او) بطريق (محذور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافي) هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن التقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب (فلا يطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلوة ونحوهما (ويصح تصرفاته) كلها قولا وفعلنا عندنا الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحاً بجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلم (لارادته) فلا تبين امره انه استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فحرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر (واما الثانى) فلان السكر ان اذ اباشر سببا هو معصية لم يصح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد يؤخر الى الصحو ليحصل الاثر جار (لا) ان اقر بما يحتمله اى الرجوع كاقراءه بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

كالبنج والافون اعلم ان فخر الاسلام وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكروا قاضى خان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر قال يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وفى المبسوط لا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي له ان يفعل لان الشرب على نية السكر حرام

فلا يصح لانه علق الخطاب بحالة منافية فيتعلق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب فى حالة السكر لا يقال جاز حل السكر على مبادئ النشاط لان سياق الآية وهو قوله تعالى حتى تعلموا ماتقولون يأباه لانه يدل على ان الخطاب متوجه حال زوال العقل وقيل لا يأباه لان الغرض ليس نفي العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم علما كاملا كما يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ماتقول فان قلت تكليف من لا عقل له واقع فان قتل الطفل واثلافه موجب

وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد
يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يمتد له من الاقرار (وحده)
اي السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة
لا يوجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء
اذ لوميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري بها الحد
(ومنها الهزل) فسر الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي
بل يراد بهما عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له
يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق
تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه
الحقيقى والمجازى ويرادفه النجاسة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه
التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد
انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر فيه
لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان يعتقده الناس
بيعا وهو ليس يبيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه
(وهو لا يتاى الاهلين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار
المباشرة والرضا بهما بل اختيار الحكم والرضا به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشئ وارادته والرضا هو اثاره واستحسانه فالمكره على المشي
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه او من ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله
تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب
النظر في التصرفات كيف ينقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات
اما عقايد) او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كان احداث حكم
شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا
فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ او الاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد والتمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما وعلى

(ان)

٦ للضمان والدية من ماله
على وليه قلت هذا ليس من باب
التكليف بل من قبيل ربط
الاحكام باسبابها كربط
وجوب الصوم بشهود الشهر
فظهر ان الخطاب يتوجه
على عديم العقل كالسكران
ولا يتوجه على عديم العلم كالنائم
او المغمى عليه بعدم الفهم
وهذا خلاف المعقول لان
عديم العلم اولى بالخطاب من
عديم العقل والحق ان
السكران غير مخاطب حقيقة
بل لما قامت قدرته بسبب هو
موجه من جهة العبد عدت
قائمة زجرا عليه في حق الائم
ووجوب القضاء باعتبار
الخطاب هنا فلا اشكال

م

يعنى يحتمل ان يتبدل اعتقاده
وان لا يتبدل فربحنا الثانى
وفيه يلزم ان يثبت الاسلام
لجرد التصديق بلا اقرار

م

ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى
احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى
احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام
الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بارادة كفر بعين الهزل لا بما هزل به)
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية عن الكفار * انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم * فلا برد ان الارتداد
انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل يتاقيه لعدم الرضاء بالحكم (والاسلام
هزل لا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحاً
لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلم ولا يعلمى كما في الاكراه
لان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل
يبطلها مطلقاً) اى سواء كان اخباراً عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح
او لا كالاطلاق والعناق واخباراً شرعاً واعدة كما اذا تواضعا على ان تقر له بان
بينهما نكاحاً او بانهما تبايعا في هذا الشئ بكذا اولعة فقط كما اذا اقر بان
لازيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر وصدقه والهزل يدل
على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجوز لان الاجازة
انما تلحق شيئاً منعقداً يحتمل الصحة والبطالان وبالاجارة لا يصير
الكذب صدقاً (واما انشاءات فان احتمل العقد) (الفسخ) كالمبيع
والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد)
بان يقولوا قبل البيع تتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يزيد البيع فان تفقا
(على الاعراض) بان قالوا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق الجبر (صح) المبيع بالتمن المذكور وبطل الهزل لاتفاهما على
الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى على الهزل والمواضعة
(صار خيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبداً) لوجود الرضى بالمباشرة
لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن
لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم
(فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى
احد العاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة
تتوقف على اختيارهما جميعاً لا بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة
احدهما لا يبطل خيار الاخر وقد رآه الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتباراً

وهذا الاقرار لم ينفذ موجبا
لشئ اصلاً لكونه كذباً

التواضع عبارة عن وضع كل
واحد من العاقدين رأيهما
على شئ

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلثة جاز لان اجاز) اي احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء) اي ان لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والجده هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم يتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بهما عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح (واجب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي عدم المضي فالحقد باعتبار ان اصله الجدد واللزوم بلامعارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر الثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثم لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جدا في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد و الترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف الذي هو الثمن لكونه وسيلة لا مقصودا (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول) الاعتداء عندهما اي يتعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بمائة درهم لان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمننا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف يقتضي العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدارهم لم يذكرفيه وهو مبطل للعقد واقترا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيبين الاقسام بقوله (فنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها وعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلث جد هن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذريمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف لبس بعللة بل سبب مفض والا لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالحزل اما في الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكروا في العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كافي البيع واما عند ابى حنيفة

فاحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البذل في البيع وان كان وصفا وتبعاً بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركبته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لحظر المحل لمقصود وانما المقصود بثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (او اختلافها) في الاعراض والبناء (فقبل) المهر (الف) وهو رواية محمد بن عيسى عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او في قدر البذل اي الهزل اما ان يكون في جنس البذل (ففي الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى) (و) في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلامهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور) في صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي مما يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعني الطلاق على مال والعقاق عليه والصالح عن دم العمد (سواء هزل لا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعقاق عليه ونحوها (ففي) صورة الاتفاق على (الاعراض) (و) الاتفاق على (عدم الحضور)

(و) صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فليترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قبل الهزل وان لم تؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكما من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي في كونه مقصودا للعاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قبل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصلية بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا مكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يبطل الابراء) اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المكنسية (الشفية) فان الشفعة باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعزى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتق فيتناول

لا ارتكاب كل محذور والاخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص
العمل بما يخالفهما من وجه لو خامة عاقبة وان كان مشروعا محمودا باصله
فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهليتين)
اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر
عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء
في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات)
لانه اذا بقي اهلا لحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقي اهلا لحقوق
العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها)
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق اثناء
الاموال اياهم بآيائهم رشده وصلاحيهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم
رشدا اي ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحا في الفعل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اي سن الرشد (عنده) اي عند
الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو
خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثني عشر سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فاقبل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو متعارف في الشرع من
تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة او نس منه الرشد او لم يونس (ثم اختلف) اي بعد الاتفاق على منع مال
من بلغ سفيها اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ
التصرف القولي (منعه مطلقا) اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه
سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ ولا لانه حر مخاطب فتصرفه
صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية
وهي بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركها
للاوجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديوان العباد ويصح
عبارته في الطلاق والعناق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب
العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال
وجوزه اي الحجر (فيما قبل الفسخ) ويبطل الهزل كالبيع والاجارة والهبة
حقالة لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد
وعفوها من المؤمن في الآخرة من الله وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

(عليها)

عليها واما الثاني فلان لا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال
للافلاس فيصير على المسلمين وبالا على بيت ما لهم عيالا والجواب
ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز
لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته
اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمران الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولها
بها نفاه فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه
سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقله
التحرك واعتداده (مطلقا) اي سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض)
فان منه ما ينفعه الصوم كالخمة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب
ازدياده كالبرص الا يضر فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر اداء ذوات
الاربع) اي يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوة حتى
لم يبق الا كمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وجزه سواء
وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار فاذا فاتت لزم الاربع وقد مر
بيان تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن
القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في
السفر لا يقضى في الحضر الاربعين فان السفر والحضر لا يغيران الفاشة لان
ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (في تأخير) وجوب اداء
(الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
(لكنه) اي السفر لكونه (اختياريا) مكسو بالعبء غير موجب لضرورة لازمة
تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان يلحقه آفة
(لم يحل الفطر لمسافر صام) اي اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا
الفطر (لمقيم صائم مسافر في رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختباره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقطت الكفارة) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذي عليه
الحق سفيها او ضعيفا نص
على اثبات الولاية وذلك بالجبر
عليه نظر الا كالصبي والجواب
ان المراد بالسفيه الصبي الذي
عقل بالفعل عن ائمة التفسير

في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الدمة وهو السفر
فانه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة
المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له
الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة
الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم
في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم
رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوى يبين به ان الصوم
لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (يثبت بالخروج استحسانا بالاثار) وهو ما روى
بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافرين لمجاوزتهم
العيان والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما روينا (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة
ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل
الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلاثة يشترط
موضع الاقامة لانيية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر وبعدها رفعه والدفع
اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى
على ما يس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امي الخطاء وهو المراد
ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا
وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤخذ به
بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسبنا او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت
ولذا عد في المكسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل شئ من
العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطاء) (عن اجتهاد) فلا يأتى المخطئ بعد بذل الوسع كافي القبلة والفتوى
(و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير
امر أنه فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأتى) اثم الزناء (ولا يحدو) لورمى الى
انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتض) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور
ولا يأتى اثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع
(تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه باحتياط فيصلح

سببا (يوجب) لجزاء العاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك
التثبت محذور فيكون جنابة قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح
عذرا في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال
انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة
المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال
انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء
صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا تعدد
بتعدد لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة
في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة
على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل
اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر
بين العباد والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم
والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ
عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه
بلا حرج ولم يقيم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما
يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشئ
عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود
الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى
في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة الشئ مقامهما بل جعل
الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغي ان يعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه)
يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسج فجرى على لسانه
بعث هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقاياه في خطائه ينبغي
ان يعقد البيع يعنى لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يعقد
فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظر الى ان الكلام اختياري ونفسد
لغوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو جعل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو
نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر

كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد
 طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر
 عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر
 (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمة حرمة
 النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو المجني) اي الموجب لالغاء الفاعل
 واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني
 (ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
 (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوه) مما يوجب غما يعدم
 الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب
 او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراه في حقهم بل الضرب المبرح وكذا
 الحبس الا ان يكون مديدا يضر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة
 فيقتل هذا يكون اكراه اللهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس
 ابيه او ابنه اقول عدده قسمان الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان
 من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه (وهو) الاكراه (مطلقا) اي
 سواء اعدم الرضاء وفسد الاختيار او لا (لا ينافيهما) اي اهلية المكره لنفس
 الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي
 (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلي
 في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما
 اكراه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
 حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على
 شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير
 حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل
 من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار)
 ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
 عند الحامل ووافق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب
 ونحو ذلك مما اكراه به (وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه
 وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى
 حد الالغاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار الفاسد اختيار (صحيح
 وهو اختيار الحامل (برجح) اي الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه
 على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة
 كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقي الحكم منسوباً
 الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقضية
 الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان
 التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم)
 ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل
 المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه
 وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل
 عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره
 اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم
 اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على
 المتكلم (فان كان) القول (لا يفسخ) اي لا يتحمل ولا يتوقف (على الرضاء
 لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه)
 من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل * طلاق وعتاق ونكاح ورجعة
 وعفو وقصاص واليمين كذا النذر * ظهار وابلاء وفي هذه * نصح مع
 الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لا تحتل الفسخ وتتوقف على
 الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او عتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل
 بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما
 لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكراهت) امرأة بوعيد تلف او حبس
 (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على
 الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق
 من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف
 على الرضاء ولم يوجد كما في الخلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكراه)
 الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اي الطلاق والمال اما الاول
 فلان الاكراه لا يمنعها واما الثاني فلانها التزمته طاعة بازاء ما سلم لها
 من البيئونة (والا) اي وان لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضاء
 بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اي بنقض فاسدا اما الانعقاد
 فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اي الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالا كراه الملجى وغيره
(الاقارير كلها) اي من المالبات وغيرها لقيام الدليل على عدم
الخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها
كالاقوال) في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل
ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع
الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم
صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به
من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في
ان الضمان على ايها (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بالآلة الغير لا يتصور فلما اكرهه
عليه كان العقر على الزنى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه اختلاف المذكور
(و بعضها لا) اي لیس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو
قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية ولا (فان لزم من آليته
تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اي كما في الاقوال
ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاده على موضعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالا كراه على
الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حل
الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل
معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لامكرها وله مثالان تبديل
محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم
محرم على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على
الجناية على احرام نفسه فلم يجعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام
الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثاني
وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على
البيع والتسليم) اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير
مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل
متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقد البيع وعدم
نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ
(كاتب النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا
او مالا فيتلغه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة
الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلما اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على
ما يتوسل به الى بقائه بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لاثم) فانه وان كان موجب الجناية
الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل
لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكنسب
الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضناه آله لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على
دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلما قصده قتل نفس محرمة واما
الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وايشاره نفسه على من
هو مثله (والحرمت انواع) لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليها في انها
عن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على
الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما
او مباحا او مري خصاصا فيه فالحرمت اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني
اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلاث انواع نوع لا يحتمل
السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط ولا فشرع في بيان هذه الاقسام
فقال والحرمت انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة
كالقتل) فانه لو اكره بالقتل والقطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل
له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقتل
والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه
(والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان

الطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على
 زنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحه الغير وضباع
 النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة
 حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه لبس
 في التمكن معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان
 نسب الولد عنها لا ينقطع ولهاذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة
 تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع
 (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حابة الاضطرار بمعنى انه
 لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصولية ضرورة و الاكراه الملجئ
 بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار
 بالخصه يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو
 (فلو امتنع) المكروه عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اي ان كان
 عالما بسقوط الحرمة (والا) اي وان يعلم سقوطها (فيرجى) ان لا يكون آثما
 سرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم
 الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و)
 الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اي لا يحل متعلقها لكن قد
 يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهي) اي الحرمة (اما حقوق الله تعالى)
 اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تحتمل) اي السقوط (كالتكلم
 بالكفر) اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكره على حرام لا يسقط
 حرمة وهو ترك اليمين الذي هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال
 فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة
 اذا احكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط
 اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى * الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان *
 (او) في حقوقه (التي تحتمل) في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة
 مثلا اكره على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو
 اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى
 محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات
 (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث (بالملجئ) من الاكراه وذلك
 لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

(يعتقد)

يعتقد الوجدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان
 الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت
 حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس
 وحق الله تعالى في اليمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته
 وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى
 وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اذ (اذا
 صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزاز دين الله تعالى واذا تكلم فقد
 ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كفساد الصوم
 والصلوة وقتل صيد الحرم اوفي الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف
 على امانى حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة
 بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة
 بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل
 الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرها ملجئا رخص فيه لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال
 في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على
 الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا بذله نفسه لرفع الظلم لكنه لما لم يكن
 في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز
 الدين قبده والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه)
 اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد (حكم ما
 في حقوقه تعالى) اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيه في انها لا تسقط
 ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا * الخاتمة في باب الاجتهاد *
 لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام
 وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد
 (وهو) في اللغة تحمّل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود)
 اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
 (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستغراق
 اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم
 شرعي لانه لبس بذل تمام الطاقة بتلك الحثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة
 حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

يجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل
استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف
للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما اخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد
واخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقة) وهو المستقل بالمذهب
كأبي حنيفة والشافعي ومالك واحد رجعهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق
لان في المقيد يكفي الاطلاق على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
(ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بل
(بمعانيه) اى افرادها وتركيبها فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان سليقة وتعلما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات
الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل
او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
بل (بمعناها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها اليها من تواتر وغيره
وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف
وغیرها وطريقه في زماننا لاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع
على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه
في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالدلالة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرة فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له في هذا الزمان
ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وان امكن الان سلوك طريقهم
(و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
والردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على
احتمال الخطاء) في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا
كان فيه احتمال الخطاء (فالمجتهد يخطئ) تارة (ويصيب) اخرى (خلافا
للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على
ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا
اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله على رأينا واحد منها وعلى
رأيهم ما دى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم اشكاف
بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اى مثل
الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعنى ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي
في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى في امر القبلة (متعددا اتفاقا)
فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور
باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات
مختلفة قبله لما تودى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة
(فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال) اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان
واحد فاللزام ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فلا استحالة ممنوعة
لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف الرسل
بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام
فيحوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب
على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد
لا اصابة الحق) يعنى لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به
يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور
بما ادى اليه اجتهاده وكل مأموره فهو حق) اجيب بانه يكفي في المأموره
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند
الله تعالى كما اذا قام ناس على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه
بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما دى اليه ظنه وان كان خطأ
لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم
ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع (والجواب
عن الثانى انا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد
صلوة مخالف الامام حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة
مخالف الامام لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلواته يدل على حقيقة مذهبه (و) اما (عدم اعادة الخطي) للكعبة (صلواته)
فليس لاصابة الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة)
بالذات حتى اوسجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها
الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل
وانما المقصود الجهة التى رضى بها الله تعالى وعند حصول المقصود
لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزيم الفساد اذا تغير الاجتهاد)
لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزام
النسخ بالاجتهاد و ~~كل~~ منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف
الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لم
اجتماع المتنافيين والالزام بالنسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم
انما هو (فى الشرعيات والعقليات) كبما حث تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبوات فان الملبين اجعوا على وحدة المصيب
فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن الغبرى
والجا حظ فانها قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل
لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم
وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتاعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (الخطي)
فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان
كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء
حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمر بن العاص احكم على انك ان اصبحت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء
من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتيب الحسنة للمشقة الاجتهادية
لا للاصابة فى الدليل لانقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فلا خذبه ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب
(وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطي ابتداء وانتفاء وهو اختيار الشيخ
ابى منصور (لاطلاق الخطاء فى الحديث) يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء
ابتداء وانتفاء (قلنا) اوسلم الاعتداده فى الاصول) يعنى لانسلم الاول ان اقتضاء
المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطاى لا عبرة به

فى مقام الاستدلال و اوسلم ذلك (فقد تخاف) هنا (مفتضاء) الذى هو الكمال
(لما نعتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتيب الحسنة على الاجتهاد
ولو خطاء امتنع حل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه
(ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء
دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بيننا) فاخطاء
المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسألتهم الاجتهادية كان
مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد
(لا يتجرى) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسألة
فقط هل يجوز ام لا فقبل يجوز وقبل لا للمجوز او لا لوزم العلم بجميع المأخذ
لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك
رحمه الله تعالى فى بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك
المسئلة كما لعدم فى حقها (والجواب عن الاول انا لانسلم انه لازمه لجواز
ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الأدلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لانسلم ذلك لجواز
تعلقها بما لم يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فى المحيط بالبعض يقوى
احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف
او بعدم فيحصل ولنا فى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل
ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا
واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التى قررها الأئمة وضموا كلا
الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتزدد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الأدلة ~~ك~~ذا قيل (واقول
التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقه كالبلاغة وسائر العلوم التى هى
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له
 ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده
 اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط
 كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لادري من المجتهد
 لما سبق * قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * عن نقايس
 عرايس الكلام * التي رصعتها ماشطة العقل بدنان الافهام * وكستها حبل
 البيان والاعلام * ايدي العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة
 والعشرين من رمضان المبارك سنة خمسين وثمان مائة
 والحمد لله على الاتمام والصلاة والسلام على سيدنا
 ونبينا محمد عليه الصلاة

والسلام

الحمد الذي منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول
 في شرح مرعاة الوصول * التي يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول *
 الا واحدا بعد واحد وفاقا عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن
 والبهاء * وفاضت جداول انهارها في فيفاء القلوب بالتروى والهناء *
 رصفتها في صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الامعي * ورصعتها
 على صفحة الصفح يرافعة الامجد اللودعي * فريد عصره وحيد دهره
 المشهور الموصوف بمولى خسرو جازاه ربه حسن سعيه في اولاه واسبع على
 ضريحه مزيد فضله في اخراه * في زمن من فوض بيده زمام امن الامة *
 وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان
 (السلطان عبد المجيد خان) ابسط المولى بساط عداله ومرتجته على الانام
 مدى اوانه وساعته * واقبض على من بغى عن قبول امره وعتا عن تقبل
 ربة طاعته * بدار الطباغة العامة بمعرفة من اشتاق الى تيار
 لطف ربه المبدي المعيد محمد سعيد * في واسط
 جادى الاولى * لسنة ثنتين وستين
 ومائتين والف

Süleymaniye Kütüphanesi			
Kat.	Fatih		
Yeni			
Eski No	1388		